يورجن هابرماس

التقدم التكنولوجي وعالم الحياة الاجتماعية

ما أن نشر «شارلس سنو Snow » محاضرته المعنونة « الحضارتان Two Cultures » ، عام ١٩٥٩ ،حتى بدأت من جديد موجة نقاش كبير عن العلاقة بين العلم والأدب ، ولم تقتصر هذه الموجة على بريطانيا . استخدم تعبير العلم في هذا النقاش بمعنى «العلوم» أي اقتصر على العلوم الوضعية والطبيعية، في حين كان لفظ الأدب بمعنى واسع ، بحيث يشمل أيضاً المعارف العقلية . على أن مقال (الدوس هكسلي) المعنون «الأدب والعلم Literature and Science » والذي ساهم به في هذا النقاش، قد اقتصر على مواجهة العلوم الطبيعية بالأدب . فرق (هكسلي) بين الحضارتين من منظور الخبرات المميزة التي تعالجها كل من الحضارتين . فالأدب يتعامل مع الخبرات الخاصة ، أما العلم فمع الخبرات غير الذاتية التي تشمل المجموع. يمكن التعبير عن هذه الخبرات الأخيرة بلغة موضوعية لها طابع الحقائق بالنسبة لكل فرد من الأفراد . أما لغة الأدب فانها تستكشف الخبرات الخاصة التي لا تتكرر بنفس الطابع وتعبر عنها . ولكن هذه التفرقة بين الخبرات الخاصة والعامة تشكل محاولة أولى فحسب للاقتراب من القضية . فالعجز مثلاً عن التعبير أو الوصول الى حدود التعبير ـ وهو قضية يسعى التعبير الأدبي الى التغلب عليها باستمرار ـ لا ترجع على الأكثر الى أن موضوع التعبير هو خبرة خاصة ذاتية وانما أن هذه الخبرات تتشكل في اطار عالم تاريخي خاص يعيش فيه الانسان . أما الأحداث التي ترتكز عليها العلوم في تكوين الافتراضات والقوانين العلمية فانها تتشكل في اطار نظام زمني ومكاني محدد ، ولكنها لا تشكل عناصر عالم ما . هذا على «خلاف العالم الذي يعالجه الأدب ، فهو العالم الذي يولد فيه الناس ويعيشون فيه ويموتون ، العالم الذي يمارسون فيه الحب والكراهية ويعرفون الانتصار والهزيمة والأمل واليأس ، هو عالم الآلام والأفراح ، والجنون والعقل ، والحمق والمكر والحكمة ، هو العالم الذي تمارس فيه جميع الضغوط الاجتماعية والغرائز الفردية ، عالم التضارب والصراع بين العقل والعاطفة ، بين الغرائز والتقاليد ، عالم اللغة المشتركة وعالم المشاعر والانفعالات الفردية الخاصة» .

على خلاف ذلك العلم ، فانه لا يشغل نفسه بمثل هذه المضامين والمعاني التي يشملها عالم الحياة الاجتماعية والفردية ، ذلك العالم ذو المناظير المتعددة ، الذي يتركز حول الذات الفردية والذي يتعرف عليه الناشيء أولاً من خلال اللغة العامية : «فالكيميائي والفيزيائي وعالم الفسيولوجيا يقطنون عالم مختلف من الأساس ، لا يسكنون عالم الظواهر المسبقة وانما عالم دقيق التكوين ، وليس عالم الخبرة والأحداث الفريدة والخصائص المتنوعة وإنما عالم القوانين والظواهر المنتظمة أو المتكررة التي تخضع للقياس .»

يضع (هكسلي) عالم الحقائق الشفاف في مواجهة عالم الحياة الاجتماعية . وهو يدرك بوضوح كيف تقوم العلوم بنقل معلوماتها عن ذلك الكون المجرد الى عالم الحياة الاجتماعية : « العلم هو القوة . وقد تطور الأمر بحيث أصبح علماء الطبيعة والتكنولوجيا يستخدمون الآن معارفهم التي استخلصوها من عالم مجرد من الحياة المباشرة في توجيه العالم وتغييره ، في ذلك العالم الذي من حق الانسان أن يعيش فيه والذي حكم على الانسان أن يعيش فيه » .

على أن (هكسلي) يقف عند هذا الحد ولا يتطرق الى نقطة الالتقاء أو التقاطع هذه بين الحضارتين حيث تقوم العلوم باستغلال معلوماتها التكنولوجية في عالم الحياة الاجتماعي ، وانما يفترض وجود علاقة مباشرة : فعلى الأدب ـ كما يذهب ـ أن يقوم بتمثل المعارف العلمية كما هي حتى تأخذ العلوم «شكلاً تنبض فيه دماء الحياة» . اننا ننتظر أديباً أو كاتباً



ڤلي بوميستر ، موسيقى الكآبة ، نكتورنو ١ ، زيت على ألياف صلبة ، ١٩٥٣ . أرشيف بوميستر .

يقول لنا « كيف يمكن تنقيح ألفاظ الأدب المتوارثة المتقادمة وكيف يمكن تنقيح تلك الكلمات الصارمة التي تملأ كتب العلوم حتى تصبح صالحة للتوفيق بين خبراتنا الذاتية الخاصة والنظريات العلمية التي تشرح تلك الخبرات» .

هذا الفرض يقوم كما أرى على خطأ بيّن . فالمعلومات العلمية الدقيقة تدخل عالم الحياة الاجتماعي عن طريق استغلالها التكنولوجي كمعرفة تكنولوجية فحسب ، ووظيفتها هي توسيع آفاق قدراتنا التكنولوجية . فهذه المعارفة العلمية تختلف بطبيعتها عن الفهم الذاتي للمجموعات الاجتماعية المختلفة . وليست لهذه المعارف والمضامين العلمية حين يستخدمها الأدب أهمية مباشرة . وانما تكتسب أهميتها فحسب من خلال التبعات العملية الملموسة التي يحدثها التقدم التكنولوجي . فليس لمعارف الفيزياء النووية في حد ذاتها تبعات بالنسبة لعالم الحياة الاجتماعي . ومن ثم فان الهُوة بين الحضارتين شيء لا يمكن تجنبه أو تجاوزه . إنما حين نستطيع بواسطة نظريات الفيزياء تفتيت الذرة ، وحين تستغل هذه المعلومات الجديدة في تطوير قوى انتاجية مثمرة أو مدمرة ، حينئذ فحسب تدخل تبعاتها العملية الى الوعي الأدبي في عالم الحياة . فالقصائد الشعرية توضع أولاً بالنظر الى قنبلة «هيروشيما» ، وليس بوحي من النظريات العلمية .

ليس من المتصور أن يقوم أدب للذرة من خلال الافتراضات العلمية ، مثل هذا التصور ينطلق من مسبقات خاطئة . الأصح أن تعقد العلاقة بين الأدب والعلم ، انما هو جزء من مشكلة أوسع وأشمل: ألا وهي كيف يمكن نقل المعلومات التكنولوجية القابلة للاستغلال الى الوعي العملي في عالم الحياة الاجتماعي ؟ لا يلح هذا السؤال على عالم الأدب بوجه خاص بل لعله لا يلقى على الأدب أعباء جديدة . إن عدم التكافؤ بين الحضارتين يسبب القلق لأن ذلك الصراع الظاهر بينهما إنما يشير في الواقع الى قضية أساسية من قضايا الحياة في عصر الحضارة العلمية ، وهي :

كيف يمكن مراجعة العلاقة الحيوية بين عالم التقدم التكنولوجي وعالم الحياة الاجتماعي من أجل وضع هذه العلاقة تحت سيطرة العقل والحوار العقلاني ؟

في الماضي أيضاً ، كان لا بد بدرجة أو أخرى أن تحل القضايا العملية لقيادة الدولة وللاستراتيجية وللادارة باستخدام المعارف التقنية . ولكن قضية نقل المعارف التقنية الى الوعي العملي لم تتغير من حيث الحجم فحسب وانما أيضاً من حيث النوعية ، فلم يعد القسم الأعظم من هذه المعارف قاصراً على تطوير وسائل الانتاج العملية الكلاسيكية ، وانما أخذ شكل «معلومات علمية» يمكن استغلالها في أبواب جديدة من التكنولوجيا . ومن جانب آخر لم تعد تحدد تقاليد السلوك الموروثة الوعي العام للمجتمعات الحديثة بشكل ساذج كما كان الأمر في الماضي . لقد حطمت النظرة «التاريخانية Historismus » (أي التي تنظر الى التاريخ كماض منصرم ، وتؤكد من الأشياء والظواهر هذا الجانب) لقد حطمت بديهية الأنسقة القيمية القديمة التي توجه السلوك . فالذي يحدد الفهم الذاتي للجماعات الاجتماعية ويحدد تصورها للعالم هو التراث كتراث ، أي التراث كموروث قد فقد بديهيته وقدرته على الاقناع . تحت هذه الظروف تتطلب أسئلة الحياة العملية مراجعة عقلانية ، لا ترتكز على الوسائل التقنية كما لا تنطلق من معايير السلوك وأشكاله التقليدية المألوفة وحدها أو في حد ذاتها .

تتجاوز المراجعات المطلوبة حدود انتاج المعرفة التقنية وحدود مراجعة التراث في اطار التراث ، وانما تمتد الى استخدام الوسائل التقنية في المواقف التاريخية مع تفسير شروطها الموضوعية: «امكاناتها ومؤسساتها ومصالحها» في اطار الفهم الذاتي التاريخي «أي الفهم الذي يحدده أيضاً التراث» .

لم تدخل هذه القضية الوعي العام إلا منذ جيل أو جيلين . كان في استطاعة القرن الماضي أن يعتقد أن العلم يصل الى مجال الحياة العملية من خلال قناتين منفصلتين : من خلال الاستغلال التكنولوجي للمعارف العلمية ومن خلال عمليات التعليم والتثقيف الفردي أثناء الدراسة الأكاديمية . وحتى اليوم ما زلنا في نظام التعليم العالي الألماني ـ الذي يعود الى اصلاحات «همبولد Humboldt »-نتمسك بالوهم القائل أن العلوم تجد فاعليتها من خلال عمليات التثقيف والتعليم الفردي . وأود في التالي أن أوضح أن تلك الغاية التي وصفها «فيشته Fichte » بأنها (تحويل المعرفة الى عمل) أود أن أوضح أن هذه الغاية لا تتحقق اليوم في المجال

الذاتي خلال عملية التثقيف وانما على المستوى السياسي الأهم ، على مستوى ترجمة المعارف القابلة للاستغلال التكنولوجي في اطار عالم الحياة والخبرة . ولا شك أن الأدب يساهم أيضاً في هذا المجال ، ولكن القضية في المقام الأول هي قضية العلم والعلوم .

في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ـ أي في عصر «همبولد» ـ لم يكن من المستطاع مع انحصار النظرة في المجال الألماني المحدود ، أن نتصور احتمال أن تغزو العمليات العلمية ميدان الأعمال العادية اليومية . لم يكن أساتذة الجامعة بحاجة الى مراجعة تراث الفلسفة العملية . فقد سمحت أبنية العمل القائمة إذ ذاك ـ رغم كل التغيرات العميقة الثورية في النظام السياسي ـ لقد سمحت هذه الأبنية المتقادمة نسبياً ببقاء العلاقة الكلاسيكية بين النظرية والتطبيق ، هذه العلاقة التي تقول بأن المهارات التقنية المستخدمة في مجالات العمل لا تخضع مباشرة للمقولات النظرية ، فهذه المهارات تمارس وفقاً لنماذج متوارثة وتكتسب بطريقة برجماتية . أما النظرية فهي تنطلق من جوهر الأشياء الثابت بعيداً عن متغيرات الحياة ، وتُكتسب صحتها العملية من حيث أنها تشكل قناعات أولئك الذين يشتغلون بالنظرية ، ثم إنها تمدهم من خلال النظرة الكونية الشاملة بمعايير التعامل والسلوك وتؤثر هكذا تأثيراً ايجابياً من خلال المثقفين .

لم تستوعب الفكرة التقليدية لتراث التعليم الأكاديمي شكلاً آخر من أشكال العلاقة بين النظرية والتطبيق . فحين حاول «شيلنج» مثلاً أن يمد الطبيب في ممارسته العملية بأساس علمي يرتكز على الفلسفة الطبيعية Naturphilosophie ، نجد أن عمل الطبيب قد تحول دون أن يقصد الى «نظرية طبية للتعامل» : على الطبيب وفقاً لذلك أن يسترشد بالأفكار المستمدة من الفلسفة الطبيعية كما تسترشد الذات الخلقية بمبادىء وأفكار العقل العملي .

من المعروف الآن للجميع أن تحويل الطب الى عملية علمية ينجح بقدر ما يمكن تحويل صنعة الطب الى قدرة على السيطرة على العمليات الطبيعية المنفصلة والتحكم فيها وينطبق هذا على مجالات العمل الأخرى . يستوي الأمر في ذلك ، بين انتاج السلع وادارة المصانع وصيانتها وبناء معدات الانتاج ورصف الشوارع وتصميم الطائرات وبين التأثير على الانتخابات أو على العادات الاستهلاكية وعلى طرق قضاء أوقات الفراغ ، وفي جميع الأحوال تأخذ الممارسة المهنية شكل السيطرة التكنولوجية على العمليات المادية المحسوسة .

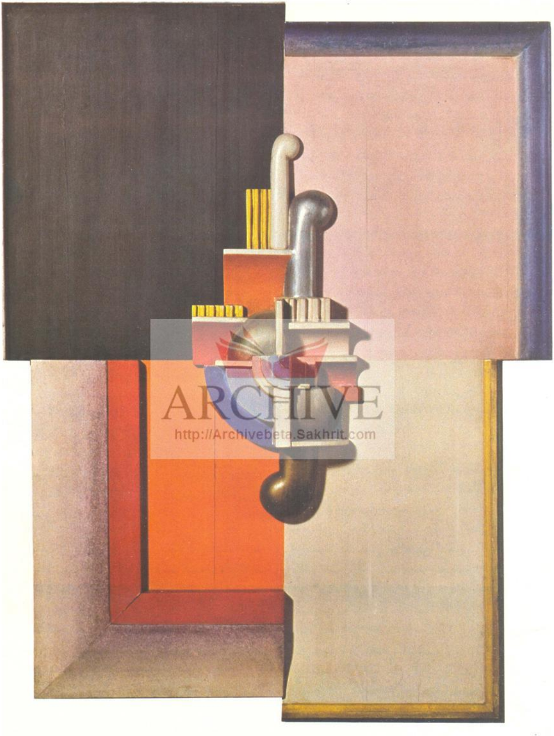
في الماضي كانت مقولة أن العلم يثقف الانسان ترتكز على الفصل التام بين الجامعة وبين المدارس المهنية ، فلم تكن وسائل الانتاج لما قبل عصر التصنيع تخضع للنظرية ، أما الآن فترتبط مجالات البحث بمجالات التطبيق التكنولوجي والاستغلال الاقتصادي ، كما يرتبط العلم بالانتاج والادارة في مجالات العمل في المجتمع الصناعي : أي تطبق العلوم في التكنولوجيا وبالمثل يستفاد من التقدم التكنولوجي في مجالات البحث ـ هذه جميعاً تكون الآن جوهر عالم العمل في المجتمع الحديث . ليس من المقبول الآن أن يقوم نظام التعليم الجامعي بعيداً عن مجال الممارسة والعمل بحجة أن هذا المجال الأخير غريب عن مجال العلم ، وانما لأسباب مخالفة تماماً ، فبمقدار ما يغزو العلم مجال العمل والممارسة يبتعد عن مجال التثقيف . لم تعد تلك القناعة الفلسفية للمثالية الألمانية وهي أن العلم يثقف ، لم تعد تنطبق على العلوم العملية . من قبل كان يمكن أن تصبح النظرية من خلال التطبيق قوة عملية ، أما اليوم فنحن نتعامل مع نظريات غير عملية أي لا ترتبط بتعامل الناس مع بعضهم بعضاً ، وعلى الرغم من ذلك فقد تتطور هذه النظريات الى قوة تكنولوجية . من المؤكد أن العلوم تنمي مهارات وقدرات بعينها ، ولكن هذه المهارات والقدرات التي تعلمها هذه العلوم ليست مهارات وقدرات على الحياة والتعامل مع الآخرين ، تلك المهارات التي /ن يتوقعها المرء من المثقفين ثقافة علمية .

كان المثقف يملك القدرة على التـوجيه في تعامله مع الآخرين ، كان للتثقيف مضمون كوني بمعنى القدرة على تفسير الخبرات العلمية وتحويلها الى مهارات عملية ، بمعنى الوعي والتأمل وادراك الضرورات العملية . ولكن شكل الخبرة المسموح بها اليوم وفقاً للمفاهيم والمقاييس الوضعية لا تسمح بنقل هذه الخبرة الى ميدان الممارسة . إن امتلاك ناصية شيء ـ وهو ما تيسره العلوم العملية ـ يختلف تماماً عن القدرة على السلوك المتنور الواعي . هل معنى ذلك أن قضية التعليم الأكاديمي في اطار المدنية الجديدة قد أصبحت من جديد هي قضية العلوم ذاتها ؟



كورت شفيتزر ، نقش مع قطعة كروية . نحو عام ١٩٢٥ . خشب على خشب مدهون . جالري الفن بجامعة يـل ، الولايات المتحدة الأمريكية .

من معرض «النقوش . مشاكل الشكل بين فن الرسم والنحت في القرن العشرين» . عرضت هذه التحف أولاً «بمعرض الفن وتاريخ الفن بفستفاليا» ، مونستر ١٩٨٠ ، ثم في «بيت الفنون» بزيورخ ، حيث أضيفت الى المعروضات تحف النقش للفنانين السويسريين بين عامي ١٩٢٨ و١٩٨٠ (أنظر «المفكرة الثقافية» في هذا العدد) .



أوسكر شلمر ، نحت زخرفي ، خشب مدهون ١٩١٩/١٩٢٣ . مجموعة تحت نورد راين ـ ڤستڤاليا ـ دسلدورف .

لقد أحدثت الطرق العلمية ثورة في أنظمة الانتاج ، ثم نقلت تلك الطرق الفعالة ـ التي مورست من قبل في مجالات الانتاج ـ الى المجالات الاجتماعية ، أو على الأصح الى تلك المجالات التي استقلت بذاتها كتبعة من تبعات التصنيع والتي لذلك تخضع للتنظيم المخطط . نشاهد الآن كيف تمتد مباشرة سيطرة الانسان على الطبيعة الى ميدان الاجتماع ، نشاهد كيف تقوم الأنظمة العلمية الاجتماعية تباعاً للتحكم في كل مجال مستقل من مجالات الاجتماع والحضارة والثقافة ، في كل مجال يمكن وضعه موضع الفحص والتحليل ويمكن ادارته وتوجيهه . ـ وفي نفس الآن تتحول قضايا السيطرة التكنولوجية الى قضايا حياتية ، إذ أن السيطرة العلمية على العمليات الطبيعية والاجتماعية ، أي التكنولوجيا ، لا تعفي الانسان من ضرورة الفعل والاجراء واتخاذ القرار . لا بد من حسم الصراعات وفرض المصالح ، وتفسير أو معالجة المشاكل من خلال التعامل الانساني ومن خلال التفاوض . ولكن هذه القضايا العملية تخضع الآن الى مدى بعيد لأنظمة الانجاز التكنولوجي .

إن كانت التكنولوجيا تنبع من العلم وأقصد هنا تكنولوجيا التأثير على السلوكيات وتكنولوجيا السيطرة على الطبيعة على حد سواء ، فان إعادة هذه التكنولوجية الى عالم الحياة العملي وإعادة السيطرة التكنولوجية على المجالات المتخصصة الى ميدان الاتصال الانساني والحياة يتطلب ذاته بالضرورة المراجعة العلمية والنظرة العلمية . تبدو الخبرات العادية ، غير العلمية ، ساذجة حين يتعامل بها الانسان مع نتاج التقنية العلمية المتطور .

لم يعد في الامكان أن تقتصر الثقافة على البعد الخلقي الفردي . فعلى المستوى السياسي ـ وهو المستوى الهام الآن ـ لا بد أن ينبع التوجيه النظري من فهم علمي شامل للعالم . لم تعد العلاقة بين التطور التقني أو التكنولوجي ، وبين عالم الحياة الاجتماعي من شؤون التثقيف الفردي أو الذاتي ، وينطبق نفس الشيء على ترجمة المعلومات العلمية الى ميدان أو الى مجال الوعي العملي .

أود في التالي أن أعيد صياغة هذه القضية من جديد في اطار مفاهيم السياسة والديمقراطية . ونستخدم لفظ التكنولوجيا هنا بمعنى السيطرة العلمية الرشيدة والمقننة على العمليات المادية الملموسة ، ونعني بذلك النظام الذي يربط قضايا البحث والتكنولوجيا بقضايا الاقتصاد والادارة . ونفهم تحت مفهوم «الديمقراطية» هنا صيغ الاتصال العامة للتجمعات والمؤسسات التي تشغل نفسها بالسؤال العملي التالي وهو : كيف يمكن للناس تحت الشروط الموضوعية للقدرة الضخمة على السيطرة المقننة على العمليات المادية ، كيف يمكن لهم التعايش مع بعضهم بعضاً ؟ بمعنى آخر أننا نسأل عن العلاقة بين التكنولوجيا والديمقراطية ؟ كيف يمكن اخضاع «السيطرة التكنولوجية» لمبادىء التعامل والتفاهم والاتفاق والاجماع بين المواطنين ؟

أناقش أولاً إجابتين متضادتين على هذا السؤال . الاجابة الأولى نستخلصها من النظرية الماركسية . ينقد ماركس نظام الانتاج الرأسمالي باعتباره قوة مسيطرة قد استقلت عن المنتجين (أي العمال المنتجين) ، وتملك حرية التصرف إزاء الانتاج . وقد أدى هذا النظام الى اخضاع «سلع الاستعمال» المنتجة لقانون اقتصادي غريب عنها ، وهو انتاج سلع «التبادل» . التي تحدد قيمتها أو أسعارها وفقاً لظروف السوق وتقلباته .

وحين نرفع النقاب عن أصول تكوين رأس المال ، وهو الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، تستطيع الانسانية أن تحرر نفسها من ربقة هذا العسف الاقتصادي .

ويمكن في النهاية أن ينظم انتاج السلع بطريقة رشيدة عاقلة ، وذلك عن طريق اخضاع هذا الانتاج للرقابة الاجتماعية ، ويتم ذلك بطريقة ديمقراطية تعبر عن الارادة الجماعية للأفراد المتضامنين . وهكذا فماركس يرى أن هناك تطابقاً بين الديمقراطية السياسية وبين السيطرة الناجحة على التكنولوجيا . ولكننا نعلم الآن أنه ليس بوسع بيروقراطية التخطيط (حتى ولو كانت هذه البيروقراطية على درجة عالية من الكفاءة) أن تضمن للقوى العاملة المنتجة المتحدة ما تتطلع اليه من الكفاية والمتعة والحرية في المجتمع الجديد . لم يكن في حسبان ماركس أن تنشأ هوة على جميع المستويات بين وسائل السيطرة على مقومات الحياة المادية وبين الارادة الديمقراطية ، والسبب الفلسفي لذلك هو أنه لم يكن في توقع أو تصور الاشتراكيين أن تنشأ دولة مسيطرة تعمل للصالح العام وتوفر قدراً معقولاً من الثراء الاجتماعي دون أن ترفع القيود التي تقيد الحرية السياسية .

ليست من المحتم حين تتوفر جميع الشروط المادية والاجتماعية التي تيسر الحياة واطرادها دون عناء وتشبع بتزايد حاجات الناس ، ليس من المحتم أن يعني ذلك ضمنياً تحرر المجتمع كما تصوره مفكرو عصر التنوير في القرن الثامن عشر أو كما تصوره تلاميذ هيجل في القرن التاسع عشر .

صمم فرير Freyer وشيلسكي Schelsky نموذجاً مضاداً ينطلق من استقلال التكنولوجيا من جميع القيود ، بمعنى أن عمليات البحث والتكنولوجيا تشكل بذاتها أهدافها والأغراض منها . فالامكانات التكنولوجية تفرض مجالات استخدامها : «تحل القوانين الموضوعية للمدنية العلمية التكنولوجية محل المعايير والمبادىء السياسية ، لا تخضع هذه القوانين للاختيار السياسي أو للمذاهب الفكرية أو القناعات الأيديولوجية ، وهكذا تفقد فكرة الديمقراطية جوهرها الكلاسيكي . وتحل القوانين الموضوعية العملية محل الادارة السياسية» . من هذا المنظور تبدو فكرة السيادة الاجتماعية فكرة قديمة بالية .

ولا يحتاج الى بيان ان هذه النظرية دون أساس حقيقي . ليس من الصحيح أن التقدم التكنولوجي له قوانينه الذاتية المستقلة عن الارادة الانسانية . فوجهة التقدم التكنولوجي تخضع اليوم بدرجة عالية لقضايا الاستثمار . فمن المعروف على سبيل المثال أن وزارة الدفاع وهيئة غزو الفضاء هما المصدران الرئيسيان اللذان يمولان الأبحاث في الولايات المتحدة الأمريكية . والأرجح أن الأمر لا يختلف عن ذلك في الاتحاد السوفيتي .

ليس هناك ما يدعم القول بوجود توافق بين التكنولوجيا والديمقراطية ، وليس هناك ما يدعم الادعاء بأن التكنولوجيا قد جعلت الديمقراطية دون أساس .

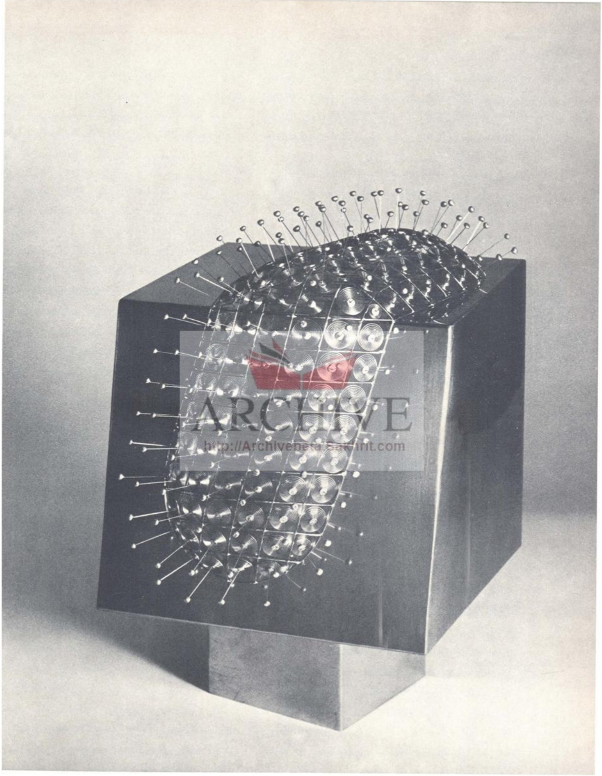
كيف يمكن تنظيم العلاقة بين التقدم التكنولوجي وعالم الحياة الاجتماعي ؟

ما زالت وجهة التقدم التكنولوجي تخضع للمصالح الاجتماعية ، بمعنى أنها تنبع من ضرورة توفير الحياة واستمرارها ، ولكن يتم ذلك دون فكر واضح ودون ارتباط بالوعي السياسي والفهم الذاتي للمجموعات الاجتماعية . ومن ثم تغزو القدرات التكنولوجية الجديدة صيغ الحياة العملية القائمة دون اعداد ما . وبتصاعد الامكانات التكنولوجية المستمر يبدو التفاوت واضحاً بين نتائج العقلانية المقننة وبين الغايات وأنمطة السلوك المتوارثة والايديولوجيات المتقادمة .

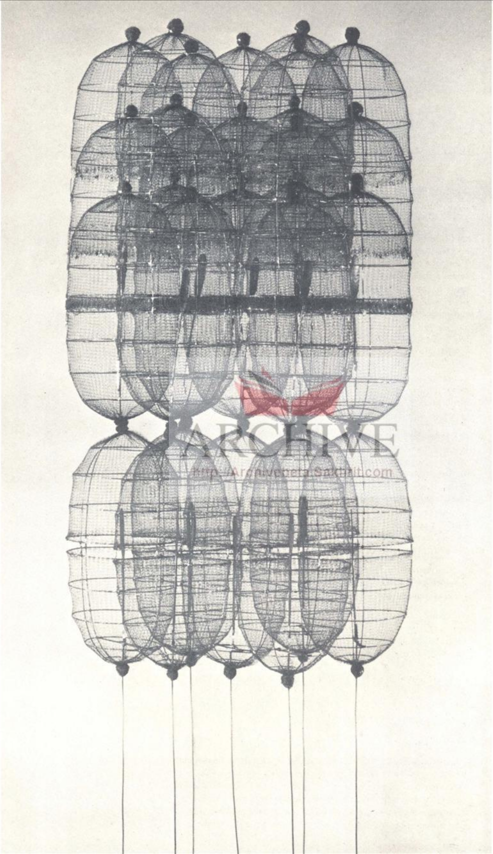
من الضروري اليوم أن يتم الربط بين التقدم التكنولوجي وبين أنظمة الحياة العملية في المجتمعات الصناعية المتطورة ، لا بد من إعادة تنسيق هذه العلاقة وتوجيهها واخضاعها للضوابط . وليس هنا المجال لمناقشة الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تيسر إقامة سياسة طويلة الأمد للبحث العلمي . واكتفي هنا ببعض الملاحظات على المسالك والطرق التي يمكن أن يسلكها التخطيط في هذا المجال . فبقدر ما ننجح في ظل معرفتنا بالقدرات التكنولوجية - في توجيه إرادتنا الوجهة التي تتطلبنا الأوضاع القائمة ، نستطيع أيضاً أن نعرف في أي اتجاه يجب أن نوسع قدراتنا التكنولوجية في المستقبل . هذه هو ديالكتية الارادة المتنورة والقدرة ، وفي ظل هذه الديالكتية يمكن التوفيق بين التكنولوجيا والديمقراطية .

وأحاول أن أعرض في التالي باختصار ثلاثة نماذج متفاوتة للعلاقة بين «العلم» و«السياسة» : النموذج الأول هو نظام الحسم وفرض الارادة والثاني هو النموذج التقنوقراطي «نظام الخبراء والفنيين» والثالث هو النموذج البرجماتي .

فرق ماكس ڤيبر Max Weber بين وظيفة الخبير المتخصص ووظيفة السياسي . فالخبير يستخدم المعرفة التقنية ويسترشد بها ، ولكن نظام الحكم يتطلب البت والحسم وفرض الارادة . قد لا يستطيع العمل السياسي أن يبرر قراراته تبريراً عقلياً ، ولكنه يحسم الأمور بين الأنظمة والعقائد المتصارعة . وبقدر ما يحتاج الخبير والأخصائي الى الاسترشاد في عمله بالقواعد العلمية ، تنقص القرار العملي السياسي المبررات العقلية الكافية . يعتقد ماكس ڤيبر وفقاً لهذه المقدمات أن نظام توزيع العمل التام بين أجهزة الادارة الأجهزة العسكرية المدربة تقنياً وعلمياً وبين القيادات السياسية المتطلعة الى السيطرة كفيل في النهاية باخضاع السياسة لمناهج العلم ، أي بادخال العلم على السياسة .



جنتر هازه ، حجر عثرة ، ١٩٧٠



حنتر هازه ، بغداد ، ١٩٦٥ .

طور ماكس ڤيبر نموذجه هذا تحت ظروف الحرب العالمية الأولى. هل نستطيع الآن أن نأخذ به ؟ على العكس مما يذهب اليه ڤيبر نشاهد الآن بوضوح كيف أن التكنولوجيا الجديدة بما تيسره من معلومات واستراتيجيات تفرض نفسها بتزايد على نزعة الأجهزة السياسية الى اصدار القرارات بناء على خبرتها الخاصة ، بمعنى أنها تفرض نفسها على ارادة رجل السياسة . بل ويذهب البعض الى أن تبعية العالم والخبير لرجل السياسة قد انقلبت الى نقيضها ، فأحياناً ما يبدو السياسي ليس أكثر من المنفذ لارادة الانتلجنسيا العلمية ، التي تفرض نفسها من خلال الميكانزمات الموضوعية التي توفرها التكنولوجيا . إن أمكن حصر عوامل الخطأ بهذه الوسيلة عند اتخاذ القرار في كل موقف من المواقف العملية ، فمن البديهي أن تصبح ارادة الرجل السياسي في الدولة التقنية العلمية هامشية ووهمية ، بل يصبح رجل السياسة دون وظيفة حقيقية ، فالمبادرة في يد أجهزة البحث والتحليل ، والاختيار في النهاية لها .

ولكن هذا النموذج التقنوقراطي هو أيضاً بناء وهمي ، فهو يفترض قيام بنى (جمع بنية) تكنولوجية متقدمة مستقلة ، كما لو كان من الممكن أن تقوم مثل هذه البنى بغض النظر عن المصالح الاجتماعية التي توفر ذاتها هذه البنى . ثم ان هذا النموذج يفترض عقلانية كاملة مستمرة في معالجة القضايا التقنية والعملية ، وهو ما لا وجود له وما لا يمكن أن يوجد . وأيا كان الأمر ففي اطار البحث العلمي - وهو وسيلة توسيع القدرة التكنولوجية - ليس في الامكان أن نحدد بوضوح الأنسقة القيمية التي نهدف اليها . أليست هناك طرق أخرى غير طرق العلم البحت نستوضح بها الأنسقة القيمية التي نريدها ؟

من الواضح أن هناك علاقة بين القيم التي تنشأ في المجتمع تحت الحاح المصالح القائمة وبين التكنولوجيا التي تستخدم لاشباع هذه الحاجات القيمية . وحين تفقد هذه القيم العلاقة التي تربطها بهذه الحاجات ، تفقد وظيفتها وتندثر كأيديولوجية متقادمة . والعكس صحيح ، فالتكنولوجيا الجديدة قد تخلق ذاتها تحت ظروف المصلحة أنسقة قيمية جديدة . فمثلاً تتغير المقاييس الصحية للحياة السليمة تحت تأثير التقدم الطبي ومع نشوء مطالب وتصورات صحية جديدة وفقاً لذلك . وهنا تبرز النظرة البرجماتية التي تمتحن باستمرار المتغيرات المختلفة ، التي تدرس العلاقة بين التكنولوجيا المتوفرة وبين الاجراءات العملية في الحياة بطريقة عقلانية .

بدلاً من الفصل التام بين وظيفة الخبير الأخصائي ورجل السياسة ، تنشأ وفقاً لذلك - أي وفقاً للمنظور البرجماتي - علاقة تبادل نقدية ، علاقة تأثير وتأثر ومراجعة . بهذا ليس الأخصائي أو الخبير هو الذي يصدر القرار كسلطة عليا مقتضياً بالضرورات الموضوعية الشيئية ، وليس السياسي هو تلك السلطة التي تصدر القرار بغض النظر عن مقتضيات العلم والعقل . على خلاف ذلك في النموذج البرجماتي حيث تترجم الأسئلة العملية الى أسئلة علمية ، كما تترجم الحلول العلمية التقنية الى وسائل لاشباع الحاجات العملية .

في هذه الحالة نتعرف على حاجات الحياة العملية وأيضاً عن طريق الاختبار العلمي والامكانات التكنولوجية ، كما تكتشف الوسائل الصالحة لاشباع هذه الحاجات . وبالمثل توجه عمليات البحث وما يتبع ذلك من وسائل تكنولوجية من أجل حل القضايا العملية الحيوية التي تواجه رجال السياسة ، هكذا تنشأ علاقة جدلية ديالكتية بين المعرفة التكنولوجية والوعي العملي . ولا بد أن توجد المؤسسات الضرورية لمتابعة هذه العلاقة ، حتى نستطيع أن نحرر التقدم التكنولوجي من أطر المصالح الخاصة الضيقة وأن نخضعه على المدى الطويل للحاجات الحقيقية للمجتمع بأكمله ، أي حتى نوفق بين التقدم التكنولوجي والمجتمع ، وحتى نحدث ذلك التآلف الذي تحدث عنه «هكسلي» ، أي التآلف بين الحضارتين .

هذا المشروع غير ممكن بعيداً عن المجال السياسي العام ، بعيداً عن التواصل بين الخبراء الأخصائيين والمؤسسات السياسية التي تصدر القرار .

كارل فريدريش فون ڤايتسكر

ضرورة تغير الوعي فى عالمنا الحديث

إن الأزمات التي تصادف الوجود الانساني تقابلها أزمات في الوعي ، وبالمثل حين ينفرج الوجود الانساني ينفرج الوعي . فحيث يستقر الوجود يستقر معه إحساسنا العام بالعالم من حولنا وتستقر معه نظرتنا الى الحياة ، ويؤدي هذا بدوره الى استقرار الحياة . فالانسان الذي يؤدي دوراً واضحاً وثابتاً في الحياة يرى الأشياء بنفس الوضوح والاستقرار الذي يؤدي به دوره . مثل هذه الظاهرة قد تكون في الحالات المتطرفة موضوعاً من موضوعات الكوميديا أو التراجيديا . في المرحلة التي تستقر فيها العلوم تعتبر النظريات التي تُحل بها القضايا العلمية صحيحة أو ينظر اليها كذلك . في هذه الحالة لا يسأل الانسان عن أصول هذه النظرية وعن كيفية نشأتها ، بل ويُعتبر هذا السؤال بلا مبرر ، وينظر الى السائل على أنه باحث عن المتاعب . وبالمثل ففي المجتمع المستقر يقبل نظام الحكم والسيطرة السائد من المحكومين على أنه شرعي وقانوني . فالشرعية تتطلب فيما يبدو شيئاً من التنازل عن سلطة العقل ، فمن باب العقل أو التعقل أن يقال حينئذ أن الأحوال السائدة في هذا المجتمع تضمن بقاء المجتمع ككل واستمراره . في هذه الحال يتطابق الواقع الموجود نسبياً مع ما يجب أن يكون ، أما الاستغناء أو التنازل بعض الشيء عن العقل فيعني في هذه الحالة أن الانسان لا يدخل في اعتباره إمكان أن يكون الوجود بشكل آخر ، وانه لم يدرك بوضوح سبب استقرار الأحوال القائمة . فمن أسباب استقرار نظام من الأنظمة هو الحد من القدرة على الادراك والاستيعاب ، ويعني أيضاً أن يقف العقل عند حد من الحدود ، أي لا يصل الى مداه ، فالعقل المحدود أو المقيد يساهم في إقرار النظام القائم الموجود .

أما في الأزمات فيصبح طابع الصلة بالعقل هو التناقض . فمن جانب تعجز الرؤيا التقليدية ، ويتفشى الشعور بالاضطراب وعدم الاستقرار ، ومن جانب آخر توجه الآن مطالب الى العقل لم توجه اليه من قبل في زمن الاستقرار . ففي زمن الأزمة قد يصعب على الانسان أن يتقبل حوار العقل الذي كان يتقبله من قبل ، ولكن الانسان أيضاً في زمن الأزمة قد يكون مستعداً لاستيعاب الكثير من الآراء والمفاهيم التي لم يكن يحتملها من قبل . فالفلسفة ذات أهمية حيوية للثورات العلمية وليست كذلك بالنسبة للعلم العادي المستقر ، وتبدو الأزمات الاجتماعية واضحة من خلال فقدان الواقع القائم لشرعيته ، ومن خلال نمو القدرة على التفكير في احتمالات وامكانات تتخطى حدود التفكير العادي . وعادة ما تستفيد الحلول الفعلية للأزمات من قدرات العقل المتحرر من عقاله في حدود فحسب ، ولكن حتى هذا الاستخدام المحدود للعقل ما كان ممكناً ، ما لم تتفتح آفاق جديدة لحل الأزمات . فالأوضاع القائمة يقلقها التفكير الحاد الذي يهددها ، ولكن من جانب آخر لا بد أن يكون التفكير في زمن الأزمات حاداً وقاطعاً .

إن التخوف من انحلال الحضارة الذي تحدثنا عنه من قبل ، إن هذا التخوف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمنظار متحفظ لرؤية الظواهر . من الصحيح أن شرعية قيمنا الموروثة قد اهتزت ، وأن الشباب يتملص من قيود السلوكيات الموروثة ويتحرر منها . لقد كان لحركة التحرر والانطلاق هذه وقع الهزة الأرضية منذ عشر سنوات . أما اليوم فنحن في مرحلة تراجع تحمل معاني الرغبة في الاستقرار بدافع الخوف لا بدافع الفهم أو الادراك . ومن ثم فليس من المنتظر أن تستمر هذه الفترة طويلاً . لقد ناقشنا خلال هذا الكتاب مشاكل العالم الحديث التي تعجز السلوكيات الموروثة عن مواجهتها وإيجاد الحلول لها . وليس من حقنا أن نشجب طرق الرؤية والتعامل الماضية لأنها لم تعد تصلح لحل مشاكل الحاضر . وليس من حقنا أن نشجب معاصرينا وخاصة من الشباب لأنهم يدركون الهوّة بين الموروث وبين العالم الحديث ، ولأنهم يدركون عدم تناسب الموروث

مع الواجبات الجديدة ، ولأنهم يناهضون شرعية الماضي حتى ولو كانت هذه المناهضة في حد ذاتها لا تحل قضية من القضايا . فذلك هو السلوك المألوف حين يتأزم الوعي ويتوتر في مواجهة واقع متأزم .

من واجبنا أن نسأل ما هي التغيرات الضرورية في الوعي والفهم الذاتي التي يتطلبها العالم الحاضر

يجب أن نطرح هذا السؤال حتى ونحن نعلم أننا لن نستخدم الرؤية الجديدة ومطالب العقل إلا في حدود محدودة ، إن فتح أبواب العقل في الأزمة يشبه فتح قصر ملعون في أسطورة من الأساطير . لقد كانت أبواب هذا القصر مغلقة ، وها هي تفتح مرة واحدة ، قد يبدو أن المرء يرى في مثل هذه الأحوال جميع أجنحة القصر وجميع حجراته ، ولكن ما يكاد يدخل حجرة منه حتى تُغلق الأبواب من جديد ، وتظل مغلقة حتى ينصرم الزمن الذي يجب أن نقضيه في هذه الحجرة وحتى نتطلع من جديد الى فتح جميع أبواب ونوافذ هذا القصر .

ان الجوهر السياسي الاقتصادي للأزمة القائمة يطالبنا بضرورة إعادة تنظيم العالم من جديد . لا بد أن نسأل : ما هو الوعي الذي يتطلبه مثل هذا النظام الجديد ؟ كيف يرى العقل هذا النظام العالمي الجديد ؟ فلنتأمل الموضوعات التي طرحناها من قبل .

الاستخدام المتعقل للتكنولوجيا

من أسباب مشاكل العالم هو التقدم التكنولوجي ، لقد تحدثنا عن قضية التقدم التكنولوجي في الفصل الثاني من فصول هذا الكتاب ، ثم أوضحنا في الفصل الثالث مصدر ثلاث مشكلات أساسية (السوق العالمية ، النمو ، مشاكل العمل والبطالة) . إن التقدم التكنولوجي وحده لا يؤدي آلياً الى حل مشاكل الاقتصاد ، أما أساس التفاؤل والتشاؤم في هذا الصدد فيرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على رؤية المصالح الذاتية القائمة في اطار العالم ككل ، أو في انعدام هذه القدرة .

حين تنقد الاشتراكية النظام الرأسمالي فانها ترى سبب الكارثة بالضرورة في الملكية الذاتية لوسائل الانتاج . ولكن المادية التاريخية ترى أن من ضرورات الاقتصاد الاشتراكي أن يزيد الانتاج من خلال تطوير الوسائل الفنية التكنولوجية حتى يمكن أن تكفل لكل انسان حاجته من السلع . ان النظريات الحديثة لدرء خطر الحروب تكافح هذا الخطر من خلال تطوير وسائل الابادة الجماعية المتقدمة ومن خلال التكنولوجيا المخططة ومن خلال الارهاب بواسطة الأسلحة الحديثة ، وقد ذهبنا في تحليلنا الى إيضاح أن تكنولوجيا الحرب الحديثة وحدها لن تؤدي بالضرورة وبطريقة آلية الى إقرار السلم ، ولكنها تحتاج الى قيادة العقل السياسي ، كما تحتاج الى ايجاد بنيات متعلقة ، أي مقبولة ومرضية .

منذ قرون وتضطرب علاقة الانسان بالتكنولوجيا النامية بين التفاؤل والتخوف ، وقد انتشر في هذا القرن التفاؤل التكنولوجي بدرجة لم تعرف من قبل ، انتصرت التكنولوجيا في عرف الرأي العام بدرجة شاملة بحيث لم يدرك الشباب المعارض المحتج أن نقده للتكنولوجيا قد قارب بدرجة كبيرة ذلك النقد الرجعي المتحفظ للتكنولوجيا خلال القرون القريبة الماضية ، **وأيا كان الأمر فان نقد التكنولوجيا والخوف من الدمار الذي قد تحدثه حضارة التكنولوجيا قد أصبح من المكونات الأساسية لأزمة الوعي في العصر الحاضر .**

ناقشنا مشكلة نقد التكنولوجيا في الفصل الثاني في حديثنا عن ضرورة الحفاظ على البيئة المحيطة بنا ، وأوضحنا أننا لا نشارك أولئك الذين ينقدون التكنولوجيا نقداً مبدئياً وجهتهم في الرؤية ، وبالمثل فنحن لا نذهب مذهب أولئك الذين ينظرون بعين التفاؤل التام الى التكنولوجيا ، كانت نظريتنا هي أن هناك حلولاً تكنولوجية للأخطار التي تسببها التكنولوجيا ، أما الأخطار الحقيقية فهي تلك التي يحدثها الانسان . ونستطيع أن نُجمل حديثنا كالتالي :

ان التكنولوجيا وسيلة في يد الادارة المتعقلة ، ونستطيع أن نوجه التكنولوجيا بقدر ما نستخدم من العقل ، ولكن التكنولوجيا لا تستطيع أن تعوض أو تصحح من عجز العقل . إنما يميز الوضع الحالي في العالم أن زيادة الوسائل التكنولوجية يتطلب مزيداً من العقل ويتطلب مزيداً من القدرات العقلية التي لم تعرف من قبل ، لا بد لنا أن نستوعب الحضارة التكنولوجية ككل مع آثارها الجانبية على حياة الانسان وعلى

الطبيعة التي نحن أبناؤها . والسؤال المحيّر عما اذا كان في قدرتنا أن نفعل ذلك ! ومن المؤكد أننا لن نستطيع ذلك على الوجه الأكمل ، ولكن من المحتم ومن الضروري أن نحاول أن نفعل ذلك .

لم تهبط علينا الحضارة التكنولوجية هبوط قدر مجهول ، وإنما هي نتيجة من النتائج الأساسية لحضارة العصر الحديث أو حضارة الغرب ، أو بمعنى آخر نتيجة لقيام عالم الارادة والعقل . لقد نمت قدرة الارادة وقدرة العقل في الفرد وفي المجتمع بدرجة لم تعرف من قبل في التاريخ ، ولكن الآلية أو الأوتوماتية التي تعبّر عنها الحضارة التكنولوجية في اطرادها وخطوها المستمر إنما هي آلية لا يتحكم فيها العقل ولا تتحكم فيها الارادة ، فنحن نطور ونضاعف من الوسائل التكنولوجية بغض النظر عن الأهداف الكلية . ويصور العالم اليوم ظاهرة القوة في أقصى صورها ، فسلطة المستبدين تقوم على انعدام كيان المحكومين . ويجتاح صراع القوة الجميع ، بل هو يبدأ بصراع الأطفال على الالتحاق بالمدارس والانتظام في صفوفها المتصاعدة ، وأرى أن إيليش حق في نقده من أن تعميم التعليم ووسائل المواصلات والطب الحديث – على ما لهذه الانجازات من أهداف ديمقراطية ومن ظاهر جميل – إنما تؤدي في الحقيقة الى تثبيت الفروق الاجتماعية القائمة . لقد تحولت هذه الانتصارات الظاهرية وهذه الانتصارات الانسانية الى أسلحة من أسلحة الصراع الاجتماعي .

ان مجرد إسقاط اللعنة على التكنولوجيا لن يجدي فتيلاً ، فالتكنولوجيا تيسر الوسائل ، ولكن استخدام التكنولوجيا دون فهم الغرض منها إنما هو سلوك غير تكنولوجي . ولكن التغير المطلوب في النظرة والوجهة والوعي من الصعوبة بمكان . لقد أدى بنا النجاح المرتبط بالتكنولوجيا الى هجر طريق العقل والى الانسياق في طريق لا تعرف عقباه ، وترتب على ذلك أزمة في الوعي تصاحبها الكثير من مظاهر الخوف والاضطراب ، وبدون هذه المشاعر لن نستطيع أن نعود الى طريق الفكر والتأمل . لن يكون العقل الجديد المطلوب هو العقل القديم لعصر ما قبل التكنولوجيا ، فلا بد لهذا العقل من أن يستوعب العلوم الحديثة ، وسنعاود الحديث عن هذا الموضوع في نهاية هذا المقال .

من الضروري أن نحاول عن طريق التخطيط الواعي معالجة أزمة العالم التكنولوجي الحديث بطريقة حكيمة هادئة ، قد يكون من غير المتعذر أن نتجنب مشاعر الخوف والقلق ، ولكنهما مرشد غير حكيم . فضلنا الحديث من قبل عن السياسة اللازمة لمنع خطر الحرب وأوضحنا انه من الضروري أن تساهم هذه السياسة في إحداث التغيير اللازم في الوعي لا أن تعوقه . وما ذكرناه في هذا الصدد ضروري أيضاً لمعالجة مشكلة التكنولوجيا ، وقد ذكرنا الضمانات والتوصيات المطلوبة في الجزء الثاني من الكتاب ، ولعل هذه التوصيات غير كافية لانقاذ عالم الحياة في مجتمع الكفاية التكنولوجي . ولكن مثل هذه التوصيات تسعى الى خلق تقاليد جديدة سمتها العقل للتعامل مع التكنولوجيا ، وتبدو ضرورة هذه التوصيات واضحة للعيان عندما نفكر في تكنولوجيا الطاقة التي تثير الكثير من مشاعر القلق والاضطراب . ومع ذلك فاني أدرك أن ما نطالب به في هذا الميدان لن يتحقق على الوجه الذي صورناه من قبل ، وسيكون ذلك مدعاة للكثير من المخاوف .

إن أردنا أن نستوعب التكنولوجيا وأن نخضعها لعالم العقل الجديد فلنكف عن النظر إليها على أنها سبب ما يجري في ميدان الاقتصاد والاجتماع والتسليح ، لا بد أن ننظر اليها أيضاً على أنها نتيجة لما يجري في هذه الميادين . لقد فسرنا التكنولوجيا من قبل بمفاهيم علم النفس الفردي ووصفناها بأنها تبعة من تبعات الارادة والعقل ، ولكن الارادة والعقل هما أيضاً نتائج للصراع الاجتماعي على السلطة ، لا بد وأن نعيّ الأسباب الاجتماعية والشروط الاجتماعية التي أنبتت التكنولوجيا ، هذا الادراك ضروري لاحداث التغيير المطلوب في الوعي .

الرأسمالية والاشتراكية

حاولنا في نقدنا للرأسمالية أن نستفيد من النقد الاشتراكي لها ، لم ننكر شرعية هذا النقد ، ولكننا لا نشارك الاشتراكية ذلك الأمل الذي ترفعه ، فلنلخص الآن ما أوردناه من أدلة وحجج بلغة أخرى في هذا الفصل الأخير من الكتاب .
نستطيع أن نلخص الأصول الأنثروبولوجية للاقتصاد الليبيرالي في جملة قصيرة وهي :
نستطيع أن ننتظر أن يسلك كل انسان سلوكاً معقولاً ، ولكننا لا نستطيع أن ننتظر أن يسير كل انسان في سلوكه وفقاً للعقل الواعي ، أما النظرية الاقتصادية للسوق فمضمونها أن الرشد

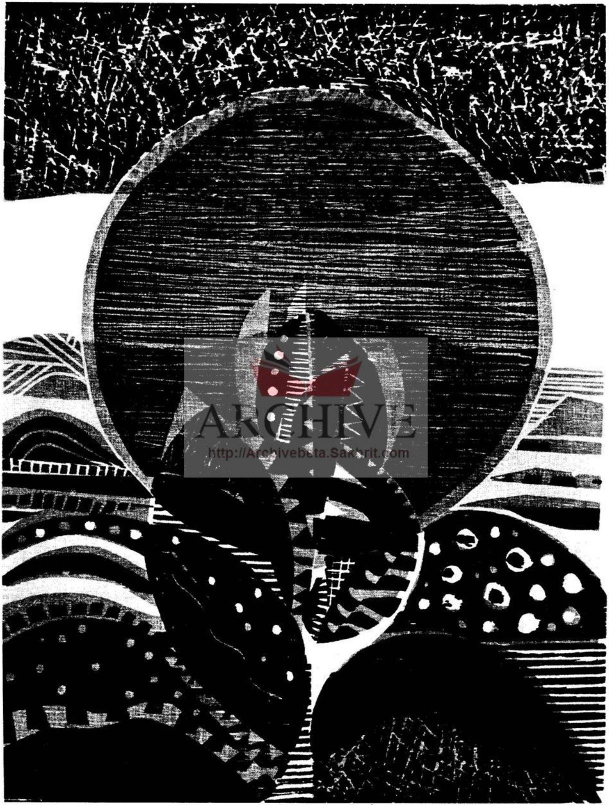
والفهم يكفيان لتبادل السلع ، وأن المبالغة في مجتمع اقتصادي في اتباع العقل تؤدي الى العكس المرجو منه . الهدف السياسي لهذه النظرية هو نقد استغلال الحكام للقدسية أو الهالة التي تحيط بلفظ العقل . ويعضد هيجل فيلسوف العقل هذه النظرية ، فلا يحتاج العالم وفقاً لهيجل لأن يتجسم عقل العالم في ملك فيلسوف ، ولكن مفهوم العقل عند هيجل ليس هو مفهومنا ، وليس هنا المكان لنناقش ما قصد اليه هيجل . وأيا كان الأمر فان هيجل ينظر الى الدولة على انها حقيقة أو واقع يعلو واقع المجتمع البورجوازي ، لقد اضطررنا أن نتبع آدم سميث في شرحه للاطار العام للسوق في الدولة ، وأن نطالب داخل هذا الاطار بسلوك يتفق مع مطالب العقل ، أما ما عبرنا عنه من شك إزاء قدرة السوق العالمية على أن تعيد الاستقرار والتوازن الى نفسها فيرتبط بغياب الاطار العالمي لهذا السوق .

نقدنا النظام الرأسمالي من حيث أنه نظام سوق من الأسواق ، وقد سار نقدنا للرأسمالية في خط مواز لنقد الماركسية لها ، فقد اعتبرنا أن تجميع رأس المال هو صورة من صور تجميع السلطة ومضاعفتها ، ونتفق مع رجل الاقتصاد الليبيرالي في تفسيره الاختلال الذي يصيب السوق باعتباره نتيجة من نتائج تأثير عوامل السلطة السياسية على السوق ، وليس من المحتم أن نوافق الماركسيين على اعتبار هذه العوامل السياسية مجرد نتائج للمصالح الاقتصادية ، وليس من الضروري أن نعتبر الهيئات التنفيذية في الدولة مجرد وكالات في خدمة الرأسمالية ، ففي مفهومنا نعتبر القوة السياسية والقوة الاقتصادية من حيث أسلوبهما في الممارسة والتأثير شديدا التشابه . فرأس المال هو في منظورنا وسيلة من وسائل القوة في صراع القوة الذي لا بد منه ، وننظر الى تأثير صراع القوة نظرة مزدوجة أو ديالكتية (كما ينظر اليها ماركس) . فمن جانب يزيد هذا الصراع من الانتاج ، وقد يؤدي لفترة محدودة الى الاستقرار ، ولكنه لا يحقق العدالة ، وفي المدى الطويل لا يؤدي الى الاستقرار . تعود حدة الصراع الاقتصادي الحالي الى حد ما الى إمتداد سلطة الدولة التي تحتكر وسائل الصراع المسلح . أما اقتصار المواطن على ممارسة حقه في صراع القوى على ميدان الاقتصاد فهو من عناصر الارتقاء بميدان السياسة ولكن النظرية التي تمنح الوكلاء الاقتصاديين الحرية الكاملة والتي تضفي الشرعية على الأثرة (الأنانية) الاقتصادية ، قد أدت الى زوال احترام العقل ، فقد تعلم الناس في المجتمع الرأسمالي النظر الى الحياة الانسانية والى علاقات التعامل باعتبارها ميدان للصراع المستمر لفرض المصالح الذاتية ، وليس هناك شك من أن العنف الذي يسم المجتمعات الثرية مادياً هو من نتائج التربية الخاطئة من خلال النظام الاقتصادي ، مفهوم الانسان الاقتصادي تجريد وخيال ، فالتنافس الحر محتمل طالما أنه لم يتخلل الحياة ككل ، وطالما ظلّ مباراة عادلة ، لقد ذهبنا في تشكيل مجتمعنا وفي صبغــه بصبغة واحدة الى الحد الذي لم نعد معه نسمع صوت العواطف أو صوت العقل ، وهو ما أدى الى إفساد العواطف والى إسكات العقل .

لو تأملنا التغيير الحادث في الوعي لوجدنا أن الكثير من الأطراف المتخاصمة تتشابه من حيث المشاكل التي تعالجها وإن اختلفت الوسائل ، سعت الحركة الاشتراكية مثل الحركة الليبيرالية من قبل الى التغلب على نظام السلطة القائم ، كما سعت أيضاً الى انتاج السلع المادية وتيسيرها للجميع . وكما فعلت الحركة الليبيرالية فقد استخدمت الحركة الاشتراكية من وسائل السلطة ما أدى الى قلب أهدافها رأساً على عقب ، فكلاهما لم يدرك طبيعة أنظمة القوة وميكانيزمات هذه الأنظمة ، ولم يسمح بالنقد الضروري الذي كان دعامته في الوصول الى أهدافه وتحقيق التقدم المستهدف .

بصدد التغيير المطلوب في الوعي فتكمن قوة الاشتراكية في أنها لا تحكم العالم بعد ، وأنها حيث تحكم لم توهم نفسها أنها قد حققت أهدافها ، فالمطلب الاشتراكي الذي لم يتحقق هو أقرب الى مطلب التغيير المطلوب في الوعي من الليبيرالية ودعاويها في سبيل الحفاظ على كيانها ، وليس من المستحيل أن تشاهد العقود التالية انتصاراً سياسياً كبيراً للاشتراكية ، فهل تستطيع لغة الاشتراكية في هذه الحالة أن تقدم المفاهيم الضرورية التي يتطلبها العقل ؟ هل تستطيع أن تعبّر عن ضرورة التكافل والتضامن مع الآخرين ؟ لا بد من توافر شرطين حتى لا يصبح انتصار الاشتراكية رجعة تاريخية : الحفاظ على مكاسب ومنجزات الليبيرالية ، ثم تفجير حيز الوعي الضيق الذي يتحكم في عالم الارادة وعالم العقل ، والشرطان مترابطان .

الدولة الليبيرالية التي يحكمها القانون هي أعظم إنجاز سياسي للقرون الماضية ، وقد سبقها تاريخياً في غرب أوروبا حقبة الحكم الاستبدادي التي وضعت أصول الدولة التقنيـــة البيروقراطية . وبالنسبة للدول الحديثة التي خلقتها الاشتراكية



ألفريد بول ، صورة الشمس . خشب ملون ، جالري دبركو ، فرانكفورت ، ١٩٧٠ .

فان مطلب الدولة الليبيرالية التي يحكمها القانون هو افتراض ومطلب مستقبلي . ولا يعني هذا أن الأنظمة الليبيرالية القادمة ستحمل ملامح العالم البورجوازي الغربي ، فنظام الدولة الليبيرالي في شكله البورجوازي هو ذاته تجربة من تجارب التاريخ ، هو مثال من أمثلة الدولة التي توازن بين المصالح المتضاربة بأساليب سلمية وعن طريق الحوار الحر الذي تدعمه المؤسسات ، أي هو تجربة تستهدف إحلال العقل العام داخل الدولة . أما الاشتراكية فستكون تقدماً تاريخياً تحت شروط بعينها وهي الحفاظ على المكونات الأساسية لهذا النموذج وتطوير هذا النموذج وإحلاله حيث هو غائب أو منعدم ، وإلا فستقع الاشتراكية في ورطة استيلاء مجموعات على السلطة ترفع شعار العقل دون أن تضع العقل في نصابه ، كما حدث من قبل في التاريخ .

وحتى نظام السوق فهو من منجزات الليبيرالية ، وليس من الضروري أن يأخذ هذا النظام شكل رأسمالية كلاسيكية . فتلك النظرية التي يستعر حولها النقاش وتتضارب حولها الآراء ، تلك النظرية تتحدث عن التشابه بين الرأسمالية والاشتراكية من حيث الأنسجة الداخلية فلهذه النظرية ما يدعمها من الوجهة الاقتصادية ، فأساس هذا التقارب هو الاتجاه الى التخطيط وازدياد سلطة الدولة من جانب ثم الاتجاه الى الليبيرالية الاقتصادية من جانب آخر ، أن الذي يعوق هذا الاتفاق هو الاختلاف في النظام السياسي ، فكل من الجانبين يعرف جيداً أن نظاله السياسي يحتاج الى قاعدة اقتصادية يرتكز عليها وينطلق منها ، ولا يتجه هذا الصراع الى وجهة سليمة بطبيعته ، ولذا فان إيجاد البنيات الاقتصادية الصالحة ليست مشكلة تنظيمية كما يبدو في الظاهر ، وإنما يتوقف على تغير الوعي الذي ييسر إحلال السلام السياسي ويضمنه . فالمطلب الذي رفعناه وهو ضرورة الحفاظ على انجازات الليبيرالية وتطوير هذه الانجازات هو مطلب محافظ من وجهة الاشتراكية ، ولكن هذا الاتجاه الى الحفاظ هو في حد ذاته من الشروط الضرورية للتقدم ، فالمرحلة الجديدة يجب ألا تكون أسوأ من المرحلة السابقة ، ومن جانب آخر فان البواعث الأخلاقية للاشتراكية من دواعي الأمل الكبير في إحداث التغيير اللازم في الوعي في عصرنا الحاضر ، فمطلب التضامن ومطلب العدالة يتوافقان مع ضرورة التغلب على الوعي الضيق لقوى السلطة الحاكمة ومؤسساتها .

كيف يمكن تحقيق هذين المطلبين ؟ إن أكدنا الجانب السياسي لهذين المطلبين فحسب ، فاننا نجعل منهما مجرد عواطف ولا نحولهما الى عقل فعّال ، مثل هذه العواطف تفشل عادة أمام الواقع السياسي ، خاصة حين تصبح مجرد كلمات تتشدق بها الأفواه . ويؤدي الفشل إما الى السخرية من هذه «العواطف» أو الاكتفاء باستخدامها في أغراض الدعاية ، ان مهمة الوعي الجديد أن يحول عواطف التضامن والعدالة الى عقل قائم .

يتطلب العقل بدوره النظرية ، ومن ثم كان التأثير التاريخي الضخم لماركس ، فقد علم الاشتراكيين أن ينظروا الى الكل ، ولكن النظرية ليست هي الواقع الملموس ، وإنما هي التفكير بالمفاهيم ، هي تغلغل العقل في الكل ، ولذا فقد يكون للخطأ في النظرية تبعات حاسمة . قد يعتقد المرء أنه يرى الواقع ويصاب بسبب هذا الاعتقاد بالعجز عن رؤية الواقع . لقد حاولنا من قبل في فصل سابق أن نحلل بعض الأخطاء الأساسية للشيوعية كما يفهمها ماركس . وليس بوسعنا إلا أن نضم صوتنا الى صوت نقاد الماركسية وأن نذهب الى ما يذهبون اليه من أن السلوك الصحيح لا يمكن استخلاصه من نظرية للتاريخ . ولكن ليس معنى ذلك أن نفتح السدود أمام الفكر البرجماتي ومسالكه . وإنما ننادي بالالتزام الاخلاقي الصارم وبرؤية الواقع وتجاربه وممارساته .

التغلب على الحرب

من الضروري التغلب على الحرب أو على تلك المؤسسة التي نطلق عليها : الحرب . وتستمر هذه الضرورة حتى لو أدت بنا الأزمة العالمية التاريخية القادمة الى إبعاد شبح بعض أشكال الحرب . من القناعات الأساسية للوعي الجديد الذي نطالب به هو ادراك أن التغلب على الحرب ضروري ، وأنه ممكن . . ولا نستطيع أن نطلق هنا من المنطق المعروف وهو أن ما هو ضروري هو أيضاً ممكن .

ليس لضرورة التغلب على الحرب وامكانية التغلب عليها ، ليس لهما طابع الحتمية ، ولكنهما مطلبان هامان حيويان إن قدر للحضارة الانسانية أن تتطور وأن تستمر لا أن تندثر .

تبدو ضرورة التغلب على الحرب بالنسبة للانسان المعاصر من الوضوح بمكان ، ولكن بمعنى التغلب على شكل بعينه من أشكال الحروب فحسب ألا وهو الحرب العالمية بالأسلحة المدمرة الضخمة ، مع بقاء الحروب في صورها الأخرى . ولكن امكانية أن تستمر الحياة على الرغم من قيام الحروب لا يعفينا من ضرورة التغلب عليها في جميع أشكالها . وأيا كان الأمر فان عالماً تتصارع فيه قوى عظمى من وقت لآخر وتستخدم في صراعها أحدث ما توصلت اليه التكنولوجية من الأسلحة في كل مرحلة من المراحل ، لا بد وأن ينتهي به الأمر إما الى السلام الأبدي أو الدمار الشامل . وتستند هذه المقولة على حقيقة بينة ، فلا سبيل الى العودة بالامكانات التكنولوجية الحديثة الى الوراء . وإن أمكن التغلب على الحرب الكبرى من خلال نظام سياسي عالمي ، فمن المؤكد أن يشع ذلك على الحروب المحلية ، فاستمرار الحروب المحلية يهدد بقلقلة النظام السياسي العالمي وتقويضه .

أيمكن التغلب على الحرب كمؤسسة ؟ أم نصف الصراع بين أنظمة القوى بأنه سلوك عميق له أبعاده الأنثروبولوجية ؟

من المهم أن نقسم هذا السؤال الى قسمين . من المتصور على المدى التاريخي الطويل أن يحدث تغير في السلوك يؤدي الى التغلب على صراع القوى . فالسلطة أو القوة - كما اوضحنا من قبل - هي نتاج قصر النظر والادراك . أما الخطوة الضرورية والممكنة الحالية فهي لا تتشكل في التغلب على صراع القوى على وجه الاطلاق وإنما في التغلب على شكل محدود منها . وعلينا أن نسير وفق ما طالبنا به في حالة الأزمات وأن نلتزم بالتفكير المبدئي الصارم ، فمطلب التغلب على خطر الحرب بين القوى المستقلة مطلب ضخم قد يصعب على خيالنا أن يستوعبه . وعلينا من أجل ذلك أن نتدرج من مرحلة الى أخرى ، وأن نتعمق في أسس السلوك السياسي ودوافعه وأن نمضي في هذا الطريق بهدف التغلب على صراع القوى .

نصادف في الدولة الحديثة أمثلة عديدة لتغير أساليب معالجة الصراعات المختلفة . لم يعد مثلاً في الدولة التي يحكمها القانون مجال لحروب العصبيات أو للأخذ بالثأر ، ولكن ليس معنى هذا أنها قد اختفت تماماً ، الا أنها تقع تحت طائلة القانون ، كما أنها قد تراجعت أو أصبحت نادرة . وحين تندلع العصبيات من جديد وتطغى ، تهدد كيان الدولة .

لماذا لم تعد هناك حوائط تحيط بالمدن ؟ لذلك أسباب ، منها اختراع المدفعية ، وسيادة القانون داخل نطاق الدولة . والسببان المذكوران مترابطان ، فاختراع المدفعية الحديثة قد جعل الدولة الحديثة ضرورياً وأيضاً ممكنا .

هل يعني هذا أن التغلب على الحرب قد يخلق الدولة العالمية . عرضنا لهذه القضية في الأبواب السياسية من هذا الكتاب ثم في الأبواب الاقتصادية والعسكرية ، وانتهينا الى ضرورة قيام نظام عالمي يشابه نظام الدولة الواحدة . على أننا لم نرفع هذا المطلب لسببين متناقضين : من جانب لأن هذا المطلب مطلب راديكالي متطرف ، ولأنه مطلب طوباوي لا يصلح كمرشد في عالم الممارسة السياسية الفعلية ، ومن جانب آخر لأنه أيضاً مطلب غير حاسم ، لا يواجه المشاكل الملحة وانما يعممها ويؤجلها الى أجل غير مسمى . وعلى الرغم من ذلك يجدر بنا أن نسأل عن احتمال قيام هذا النظام العالمي الذي يشبه نظام الدولة . قد يكون هذا الحل السياسي محتملاً كنتيجة للأزمة العالمية السياسية الكبرى القادمة ، أو كتبعة لحرب عالمية ثالثة .

فلنعود بفكرنا قليلاً الى الوراء ، الى الماضي القريب ، حتى نعوض العجز في قدرتنا على التخيل ، حتى نستطيع أن نتخيل ما لم نتخيله من قبل . فنشأة الزراعة ، وبناء المدن ، وقيام الامبراطوريات ، واشادة الكنائس ، وتطور التكنولوجيا ، جميعها لم تكن خطوات بسيطة ، لم تكن إنجازات يسيرة ، لعلها لا تقل عن إنجاز الدولة العالمية . وغالب ما تؤدي الأسلحة القوية الى قيام الدول القومية ، وصراعات السيطرة الى قيام الامبراطوريات التي تشمل دائرة حضارية متكاملة . ونسجل اليوم ظواهر التقارب الحضاري لأجزاء العالم ، وهذا التقارب يدعو بذاته الى قيام الوحدة السياسية ، أو التنظيم السياسي الموحد . قد يكون من الصعب أن يُحكم العالم الموحد ، وقد تكون من نتائج ذلك ، أن تصبح أساليب الحكم صارمة .

من الوضوح بمكان أن الدولة العالمية تمثل خطراً على الحرية وأن من تبعات الدولة العالمية القضاء على الفروق بين الحضارات ،

وكلاهما خطر يهدد منابع العقل . ولذا فالهدف الذي ندعو اليه ليس هو تحقيق الدولة العالمية وليس أيضاً اعاقة قيام الدولة العالمية . يجب أن يكون الهدف هو قيام بنيات سياسية تحل محل الدولة العالمية أو تقلل من تبعات قيام الدولة العالمية . يجب أن تقوم بنى تساهم في تقوية العقل السياسي العالمي وتيسير فاعليته .

فلنكتفي هنا بهذا التحليل السياسي . وننهي هذا الحديث بالسؤال عن الخطوات الممكنة حالياً من أجل قيام الوعي العاقل الراشد.

ضوء الوعـي

في حضارات العالم القديمة كانت رؤية العالم ككل ـ وهو قضية الفلسفة الأولى ـ من اختصاص الدين ، والمقصود بالكل هو الانسان ككل والمجتمع ككل والطبيعة ككل . كانت أعلى درجات الادراك هي الرؤيا والوحي . وفي القرن التاسع عشر قامت حركة التنوير في أوربا كقوة اجتماعية في مواجهة القوة الدينية . ومعنى كلمة التنوير ـ كما يدل التعبير الانجليزي "Enlightment" ـ هو «استعارة ضوئية» ، فتطور الوعي يعني القدرة على الرؤيا والادراك .

ما هو التنوير ؟ كعملية اجتماعية هو التحرر من القيود ، هو بلوغ الرشد . فالانسان الراشد يدرك نفسه كذات متحررة ، وكذات اخلاقية .

التنوير هو التفسير الاخلاقي لعالم الارادة وعالم العقل . والعقل بالنسبة للتنوير هو أداة التفكير العام .

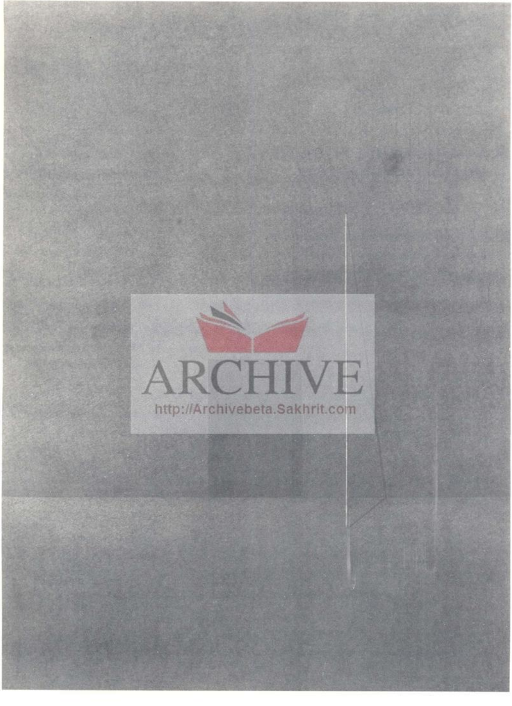
ينظر التنوير الى المعارف العقلانية كنظريات ، ويغير العالم من خلال المفاهيم . فمن منجزات التنوير التقدم التكنولوجي وذلك من خلال ارتباط العقل بالعلم . فالعالم الحديث بانجازاته ومشاكله هو من نتاج التنوير .

والأزمة الحاضرة هي أيضاً أزمة الوعي التنويري . هل مشاكلنا هي تبعة من تبعات الجهل والظلام ، وهل يمكن حلها من خلال رفع مستوى التنوير ؟ أم أنها على خلاف ذلك من تبعات التنوير ، أو بتعبير آخر نتيجة من نتائج زيادة السيطرة والقوة بطريقة تتعارض مع الطبيعة الانسانية أو أنها نتيجة من نتائج الفهم الخاطىء للواقع ؟ كل من الوجهتين على قدر من الصواب . فالعالم غير المتنور لا يحتمل أعمال التنوير ويكون رد فعله هادماً مدمراً . ولكن ليس بوسع التنوير من خلال الفكر النظري أن يحل المشاكل التي خلقها هذا الفكر . حيث كان عالم الحضارة مجرد جزر محدودة في عالم مستقر منذ القدم ، كان يستطيع التلاؤم مع ظروف العالم والبيئة المحيطة . ولكن بامتداد عالم الحضارة الاصطناعي الى العالم ككل أصبح من الصعب التحكم فيه ، وأصبح من الصعب أن يعيد عالم الحضارة التوازن الى نفسه . قد يستطيع عالم الحضارة أن يحمي نفسه من كوارث الطبيعة ، ولكن كيف له أن يحمي نفسه من الارادة الحرة لأولئك الذين يسيرونه ويديرون دفته ؟

وهنا يصبح الاختلاف بين التفكير التجريدي وبين الادراك حاسماً . فقد حول التنوير الانسان الى مفهوم ، ولكنه لم يربيه وينشأه على الادراك . من الصحيح أن الادراك ليس معصوماً من الخطأ ، مثله في ذلك مثل التفكير التجريدي . ولكنهما لا يستويان . هناك فارق بين أن تفكر في شيء بطريقة صحيحة وأن تبصر هذا الشيء . فالانفعال هو شكل من أشكال الادراك الذي لم يرتفع بعد الى مستوى الفكر التجريدي ، أما العقل فهو الادراك الذي يملك ناصية الفكر التجريدي أو النظري .

ولا يغني الفكر التجريدي عن الادراك العقلي ، فهذه قدرة أخرى ، هذا ضوء آخر .

من المذهل كيف أن الكثيرين ـ على الرغم مما تلقوه من دراسات عقلية وعلى الرغم من قدراتهم على التجريد ـ يظلون فريسة للانفعال والاضطراب ، ومن المذهل كيف يعجزون عن التعبير عن انفعالاتهم بشكل تجريدي . من ينظر حوله ويستطيع الادراك يرى أعراض الاضمحلال والأزمة . وليس من باب الصدفة أن تنتشر في ظل هذه الأوضاع ظواهر الادمان (ادمان المخدرات) والهروب الى بدع التبشير والتأمل الأسيوية . فالمخدرات تخلق عالماً بديلاً وتصبغ المدركات بصبغة عاطفية خاصة . أما «الأمل» بمعناه هنا هو الاستعداد لطرح الارادة جانباً أو التخلص من الارادة من أجل استقبال الضوء أو البشارة . «فالتأمل» هنا مدرسة خاصة لادراك ما لا يدركه الانسان بالحواس ، وما لا سبيل اليه في عالم الواقع . وقد يكون



فيرنا فون هوجو ، مربع وعصا ، ١٩٧٦ .

لهذا التطلع ما يبرره . ولكننا لم نعد نعيش في عالم تشكله الميثولوجيا القديمة (الأساطير) ، وانما نعيش في عالم التنوير ، أي عالم دعامته منجزات عصر التنوير ، ولا بد أن يؤثر ذلك ذاته على تقاليد التأمل والرجوع الى الداخل والباطن .

نسجل في هذا الاطار تحولاً كبيراً في وعي الكثيرين ، بعيداً عن عالم الواقع والسياسة . نسجل محاولة الكثيرين الجمع بين تراث النظريات المعرفية وتراث التأمل الباطني . هل يساهم هذا التيار بشكل أو آخر ـ رغم بعده عن عالم السياسة ـ في تشكيل السياسة . . ؟

لا نستطيع الاجابة على هذا السؤال بصورة مباشرة . ونكتفي بوصف مبسط لواجبات الوعي السياسي الجديد الذي نطالب بـــه .

إن استرشد الجميع بالعقل ، فمن الميسور حل جميع القضايا السياسية التي عرضنا لها في هذا الكتاب . أن يكون الانسان راشداً أو عاقلاً يعني أنه على استعداد للاستماع الى صوت العقل . والأرجح أن يكفي الرشد العام لحل جميع القضايا العملية . ومعروف أن مجرد توجيه النداءات الى الناس لا يجدي كثيراً . وبوجه عام تميل الأنظمة السياسية الى الاعتقاد ، أن الرشد وحده ليس هو الأساس ، وإنما الأهم هو خلق الشروط والبنى والمؤسسات التنظيمية والاقتصادية والاجتماعية التي تؤدي بالانسان الى ردود الفعل الرشيدة العاقلة أو التي تغني بذاتها عن العقل .

نعم هناك شروط موضوعية للحياة تعوق تربية الادراك العاقل الراشد وتعوق امتداد العقل وتعطل فاعليته . ولكن الشروط المادية وحدها لا تخلق العقل ، وإنما يخلق العقل نـــداء العقــل .

هينريش شيبرجس

الانسان يتراجع
هل يفقد الطب وجهته الانسانية ؟

حين ألقى نيكلاوس فريدريش خطبته الأكاديمية في هيدلبرج عن «الموقف الحالى في الطب» (١٨٦٧) وذلك بمناسبة الاحتفالات بعيد ميلاد الدوق الكبير كارل فريدريش فون بادن) كان يؤمن تماماً أن العلاج الطبي لن يقف عن التقدم ، بل لن يحرز تقدماً أقل مما أحرزته العلوم الأخرى . وهو ينهي كلمته فيقول : « سعيد بل جدير بالحسد ذلك الجيل القادم من الأطباء ، ذلك الجيل الذي سيحصد الثمار الناضجه لعلم الفسيولوجيا المتكامل ، سعداء وجديرون بالحسد أولئك الذين سيرون الطب وقد تحققت له كلمة الفيلسوف القائل : العلم هو القدرة» .

منذ سبعينات القرن الماضي ويطرد ـ كما يبدو للعيان ـ التقدم في العلوم وفي الاقتصاد وفي التكنولوجيا بسرعة مذهلة ، وكأنه سيمضي الى ما لا نهاية دون حدود . . ولكننا نفتقد مثل هذا التقدم في «تنظيم الشؤون الانسانية» كما يرى سيجموند فرويد ، حين يراجع من وجهته قرن التقدم المذكور ، بل الأمر على عكس ذلك : «اننا نسجل بذهول أن التقدم قد تحالف مع البربرية» .»

ويذهب عالم الطبيعة المتحمس (فرنر هايزنبرج) الى أن كل تقدم في العلوم الطبيعية يصحبه تنازل في المجال الانساني . وبالمثل تعبر فئة كبيرة من الأطباء في الحاضر عن قلقها من أن الطب ازاء التقدم المذهل في العلوم قد ينسى «الانسان» وقد يفقد هكذا وجهته الانسانية ومضمونه الانساني .

من نحو مئة عام أشار (نيتشه) الى ذلك السكـون الذي يحيط بالانسان ، وأن ذلك السكون من العوامل المترتبة على الادارة الاقتصادية الشاملة للكرة الأرضية ، ومن نشأة تلك الأبنية الضخمة من المصالح المتشابكة التي يضيع فيها الانسان .

وصم نيتشه «اجهـاض» الانسان واستغلاله على هذا النطاق الواسع ، كما انتقد بعنف «الانتهازية الاقتصادية» ، «كما لو كان من تبعات تصاعد التكاليف تحقيق صالح الجميع» . فالعكس كما رأى هو الصحيح . ففي «هذه الدورة يتراجع الانسان بحيث لا يعرف المرء أي صالح قد استهدف اليه ذلك التطور المذهل» .

ذلك الانتاج المستمر في تكنولوجيا الطب ـ كما ذهب نيتشه ـ قد حول الطب نفسه الى «منبع للبؤس» وحول الطبيب الى «مراقب للبؤس» . هكذا يقول نيتشه في حديثه عن «عدو المسيح» Der Antichrist ويعبر نيتشه براديكالية أكبر عن هذه القضية في كتابه «الشفق» Morgenröte :

«ان أعظم مرض قد أصاب الانسان قد أصابه من خلال مكافحة الأمراض . قد أنتجت وسائل العلاج على المدى الطويل أمراضاً أسوأ من تلك التي كافحتها» . فالطب الحديث كما يقول نيتشه قد تحول الى مؤسسة تخرب الانسانية فسيولوجياً ، فهو لا يقدم لنا غير «وصفة تدفعنا على طريق التدهور» .

ازاء هذا الاتهام المروع أود أن أقتصر على مقولة واحدة مضمونها ببساطة ـ وفقاً لنصوص العصور الوسطى ـ : «لا تتجسد أخلاق الطبيب في إصلاح العطب وإنما في الرحمة» وأود أن أوضح هذه المقولة تاريخياً بصورة شاملة كما أود أن أوضح كيف أن هذه النظرية قد ذوت في الطب الحديث وضاعت . وفي النهاية أريد أن أعرض الى أي مدى تعبر هذه المقولة الخلقية عما يتطلع اليه الطبيب والمريض على حد سواء . في الجزء الأول أقدم موجزاً قصيراً لتاريخ الطب في الماضي ، أما الجزء الثاني فيحلل تحليلاً نقدياً مظاهر اندثار الجوانب الانسانية في الطب في الحاضر . وفي الجزء أتحدث حديثاً مباشراً عن الطب في الحاضر والمستقبل .

اخلاقيات الطبيب في علم الطب القديم

«لا تكمن اخلاقيات الطبيب في إصلاح العطب» . مثل هذه المقولة قد تدهش رجل الطب الحديث الذي تمرس بالعلوم الطبيعية . فالطب يتجه بكل قواه الى معالجة الأمراض والى إصلاح ما فسد والى القضاء على الآلام والأمراض وأيضاً الى التحايل على الموت أو على الأقل كبته وإبعاده عن دائرة الوعي . وندهش حين نسمع من فم أحد الأخصائين الشهيرين (عام ١٩٧٧) قوله أن الهدف من العلاقة بين الطبيب والمريض ليس بالضرورة الشفاء ، وإنما أيضاً المساعدة والتوجيه والمصاحبة والحضرة والاستماع . هكذا يقول الدكتور (فريتس هارتمان) في مقالة له بعنوان «إجابات الطبيب على الآلام الانسانية الأساسية» . هكذا ينظُر هنا الى الطبيب وهو يتعامل مع الآلام العامة للمرضى ، وهو يتعامل مع الألم والخوف والموت . فمنذ القدم تقع هذه المهمة على قدرة الانسان على تنظيم حياته والفلسفة لها ، لذا فمن قواعد هيبوقراط (بقراط) أن من واجب الطبيب ألا يـدخل الخوف على نفس المريض وأن عليه ألا يتركه وهو حزين . فمنذ العصور القديمة وعبر العصر المسيحي الوسيط والمقولة التالية تصف نظرة الطبيب أو أخلاقياتـه : عليه أن يجعل من آلام الغير شاغله .

فالتضامن والمعاملة بالمثل يكونان النموذج الأنثروبولوجي (أي الانساني) للصلة بين الشدة والمساعدة ، فهما يوقظان شعور القلق على الغير ويصعدان القلق الى تعاطف ثم الى مشاركة حقيقية في الألم . وهكذا يقوم التواصل بين المريض والطبيب : «في غرفة الفحص وفي ساعة الاستشارة والزيارة» .

في «الحديث المتعاطف» جوانب نفسية رائعة ، إن الروح الانسانية تصبغ على الحديث روعة ما بعدها روعة ، كما يهتف نيتشه في حماس في مؤلفه «إنساني ، إنساني جداً» (١٨٧٨)
Menschliches, Allzumenschliches
بهذا المعنى يكتب عالم اللاهوت (ألفونس أور) Alfons Auer عام ١٩٧٨ :

«ليس باستطاعة إنسان ما أن يكون انساناً بالمعنى الكامل حين يحتجز ذاته في داخله ، حين يمتنع عن التواصل مع الغير ـ فقط حين ينفتح الانسان على جميع الأحياء يستطيع أن يحقق ذاته . فمن مكونات الشخصية الانسانية الحيوية والضرورية الترابط مع الآخرين والقدرة على التعامل مع العالم المحيط» .

هكذا نرى من جديد تلك المفاهيم الأساسية الثلاثة لصورة العالم كما عبرت عنها هلدجرد فون بنجن Hildegard von Bingen (١٠٩٨ ـ ١١٧٩) : ان الانسان كصيغة الله يكون من خلال علاقاته الانسانية بالغير وعلاقته بالمخلوقات الأخر حديثاً حياً مع العالم مدى حياته ، فليس العالم أداة أو وسيلة فحسب ، بل هو أيضاً مجال للكشف والرؤية هو بالنسبة لنا شيء جوهري في تعاملنا مع الطبيعة . . في لقائنا مع الغير . . في نمونا في هذا العالم ندرك مغزاً ما .

«الفضيلة» كموقف أساسي للطبيب عند هيلدجرد فون بنجن

في أحد الرسائل الدورية عن قواعد تنظيم الحياة في دير القديس (بنديكتوس) تصدر رئيسة الدير (هيلدجرد فون بنجن) تعاليم واضحة عن السلوك الصحي والغذائي من أجل تنمية إسلوب للحياة اليومية بين أعضاء المؤسسة الدينية المذكورة . فتقول : « يجب أن يكون كل شيء في الحياة اليومية وسيلة للحياة ، وسيلة لتعامل الانسان مع الطبيعة ووسيلة للسلوك الاجتماعي . يجب أن يسلك الانسان دائماً كما لو كان المسيح بيننا على الدوام . . يجب أن يتعامل الانسان على الدوام مع الجانب الانساني للغير وذلك خلال التخاطب الودي والحديث العابر على حد سواء ، وكذلك خلال التعامل في جميع شؤون الحياة اليومية» . من جديد يتضح لنا أن على الأطباء أن يرون في «فن الحياة والتعامل» أهم مطلب من مطالب التطبيب ، وليس في الاجراءات التكنولوجية والتقنية التي تكتسح الآن ميدان الطب بشكل خطير . ويبدو بوضوح أن فن الطبيب والشفاء هو في المقام الأول منذ قرون طويلة فن الحياة ، أي فن المعرفة التي تتطلبها الحياة السليمة ، ومع ذلك يبدو اليوم وأن هذه الحقيقة القديمة قد أصابها النسيان أو قد ضاعت من الوعي .

المفهوم الأساسي الذي تنطلق منه الطبيبة (هيلدجرد) في تفسيرها لدور الطبيب هو الفضيلة Virtus أي القدرة والرحمة والنعمة ، فقدرة الطبيب على الارتفاع الى الرحمة والفهم والاشعاع بالحياة تشكل فضيلة الطبيب . ووسيلة الرحمة هي

السلوى والصبر ، وطابعها هو الحياة ، ومن سماتها الندم والاعتراف بالخطأ ، وهدفها هو الشفاء . وتسمي (هيلدجرد) التشاؤم واليأس بأنهما أعظم الشرور . «فأي شر أعظم من أن يغفل الانسان سلامة الانسان وسلامة الناس من حوله وأن يعجز عن الشفقة والرحمة بالغير» .

تدع (هيلدجرد) صوت الرحمة يجاوب غلظة القلب وقسوته بالكلمات التالية :

«أيها القلب المتحجر ماذا تقول ؟ إن الزهور بنواويرها تهب عطرها لغيرها من الزهور ، وكل حجر يمنح غيره الجمال والبهاء، وكل مخلوق من المخلوقات يعبر من خلال ارتباطه بغيره عن لون من ألوان التعاطف والتكافل ، وكل مخلوق يخدم الانسان ويقدم هبته طواعية للانسان ولذا تراني ، أنا الرحمة ، في الهواء ، وفي الندى ، وفي النبت الأخضر عشب رقيق من أعشاب التطبيب : قلبي مفعم بالرغبة في مساعدة الغير والكل ، بعين محبة أراعي جميع ضرورات الحياة وأشعر بارتباطي بالكل . أمنح الشفاء لكل مصاب ولكل كسير ، فأنا بلسم لكل ألم» .

في اطار هذا الترابط الانساني يكتسب المريض كانسان جوهره الانساني ، فالمساكين والمرضى جديرون بعنايتنا «لأنهم أخوة لنا في الانسانية» كما تقول (هيلدجرد) ، والمريض أقرب من غيره الى الله ، لأن الله يستطيع أن يمنحه المعنى والمغزى لما يعانيه . وتفسر (هيلدجرد) وعيها الذاتي فتقول :

«أنا ذلك المخلوق الضعيف ، الذي تعوزه الصحة والقوة والجلد والمعرفة . ما أنا إلا شبح لقوة الحياة والصحة . فأنا إنسان مريض ولكني قد قابلت المسيح . . طبيب جميع الأمراض ، ذلك الطبيب الكبير ، الذي ينعش المتيقظين ، ويهز النائمين ، ويترك الأشرار المتشبثين بشرهم يهوون الى العدم»

فسيولوجيا الفضيلة عند (توماس أكويناس)

Thomas von Aquin

أورد في التالي مثالاً ثانياً لهذه النزعة الانسانية في نظرة الطبيب الى عمله وفي ممارسته لهذا العمل وذلك من خلال مؤلف (توماس أكويناس) : «خلاصة اللاهوت» ، وبوجه خاص من خلال تعاليمه الخاصة بالفضائل الأساسية ، التي يمكن تفسيرها فسيولوجياً وتطبيقها في مجال العلاج الطبي .

أعلى الفضائل الأساسية هي فضيلة الفطنة والادراك prudentia التي تجسم نسق السلوك الأساسي للطبيب وعمله الأصيل في دفع البؤس والضيق وفي الوقاية والعلاج . معنى الذكاء في هذا الاطار هو ببساطة العقل والفطنة والحكمة أي الاستماع الى الحقيقة ومعرفة الواقع والالتزام بالموضوعية والصراحة والتعرف على الأشياء كما هي في الحقيقة . بهذا وحده يستطيع الانسان أن يدير نفسه وأن يقود غيره وخاصة في الأمور المتعلقة بالحياة اليومية .

ومعنى التعقل هو القدرة على تقدير الأمور من أجل الوصول الى الهدف . الذكاء هكذا هو القدرة على التنبؤ بالأحداث والأمور القادمة وعلى اتخاذ القرار على أساس الخبرة ، ثم الحيوية والأمل . فالذكاء كما يقول (توماس) هو فضيلة سلوك الحياة السليم الذي يضمن السعادة اليومية ، هو القدرة على التحكم في الذات وقيادة الغير .

لكي يحكم الانسان نفسه وغيره يحتاج الى فضيلة أساسية أخرى وهي العدالة . فالعدالة لا تقتصر على تنظيم الأمور الاقتصادية بتوازن وتعقل ، هي أبعد من مجرد تنظيم الخلافات وتسوية النزاعات بين الأطراف المتصارعة . انما تتجه العدالة من الأساس الى إقرار النظام . من يمارس العدالة ، فوظيفته في جميع الأحوال هي إصلاح الاختلال . ـ التفكير الطبي والممارسة الطبية والتطبيب أمور عسيرة ، بل غير ممكنة بدون عدالة ، بدون السعي الى إقامة النظام الصحيح ، بدون إدارة الدقة في خضم الأمواج المتلاطمة بذكاء وحكمة .

هدف العدالة هو هدف عظيم غايته أن يحقق الانسان نفسه من خلال غيره ، وأن يبني ذاته ، فمقومات العدالة أنها تترك للمرء كيانه ووجوده وأنها تعطيه حقه وترعاه وتساعده في الشدة وذلك يوماً بعد اليوم في عالم الحياة اليومية المباشر الملموس والذي يقوم على علاقات التبادل مع الآخرين . العدالة بهذا المعنى هي المرشد الاخلاقي والطبي للتعايش الانساني ، وليست الخضوع لمتطلبات السوق ولضرورات التوازن بين المصالح . والعدالة ليست قضية اقتصادية خالصة كما يذهب الكثيرون .

أما الفضيلة الأساسية الثالثة فهي الشجاعة ، وهي فضيلة قد



لوكاس كراناخ الأصغر ، صورة الدوقة فون زاكسن ، رسم ، متاحف الدولة مؤسسة بروسيا للحضارة ، برلين .



أوجست لوكس ، صورة فتاة من مقاطعة سكسنهوزن ، بالقرب من فرانكفورت ، ١٨٢٨ ، قلم رصاص وألوان مائية .

تراجعت بعيداً عن مجال الحياة اليومية ، حتى أصبحت فيما يبدو من سقط المتاع . ومعنى الشجاعة هنا هو الثبات وليس السعي في جزع الى الأمان ، وقد وصفها (توماس) بأنها ذلك الغضب الذي يقفز في وجه الشر ، إنها الغضب الصحي المقدس . تتحقق الشجاعة في مظهرين متعارضين كما يبدو ، وهما الثبات والهجوم . حين تسترشد الشجاعة بالذكاء ، فانها تحقق جوهرها الدفين كما تأخذ مظهرها الصحيح . ويرى (براسلس) على سبيل المثال أن مظاهر الانسانية العظمى أن يجازف الانسان دون قيد حين يكون التفكير الناضج مرشده .

وتبدو لنا الفضيلة الأساسية الرابعة كنموذج لتفكير الطبيب وتصرفه ، وهذه الفضيلة هي الاعتدال ، أي الحذر وعدم الشطط حين يختل التوازن . من هذا المنظور يطلق هيبوقراط على الطبيب لفظ مدير الدفة أو قائد السفينة ، ومن هنا نستطيع أن نفهم تلك النصيحة التي ينطق بها (فيلهلم ميستر) Wilhelm Meister بطل قصة جوته الشهيرة حين يقول : «إن الانسان في زورقه الهش الحساس قد أعطي المقود حتى لا يخضع لسيطرة الأمواج وإنما لكي يسيره وفقاً للارادة التي يمليها عليه عقله» . ليس ألزم للانسان من «التعرف على وجهته التي تتجه اليها ارادته» .
فالاعتدال هو كبح جماح النفس ، هو أن يحقق الانسان نفسه داخل هذا النظام . لقد خلق الله الجسد ، شكله وقوامه ككل متناسب ومنتظم ، وهذا هو معنى الاعتدال والتوازن الجميل . يرتكز نظام الحياة هذا على معرفة فسيولوجية أساسية ، وهي أن الحاجات والفضائل الداخلية هي التي تحافظ على القوى الانسانية ، وهي التي تحطم القوى الانسانية .

يتحول الانسان الطبيعي الى انسان حضاري . ونتاج ذلك هو أسلوب للحياة يعد الذات والغير بالسعادة ويضمن لهما الصحة ، والقضية في جوهرها أو هي على الدوام قضية سلوك صحي يتشكل في هيئة أسلوب كامل للحياة . ويتضح ذلك لنا في عصرنا هذا يوماً بعد يوم ، فالصحة والمرض ليستا حالات ثابتة تُعرَّف من خلال مفاهيم علمية دقيقة وإنما من خلال النظرة الشخصية ومن خلال توقعاتنا ومن خلال أنسقة السلوك ومن خلال المواقف الذاتية الشخصية . عرف الأطباء في الماضي هذه «الفضـــائل» التي ذكرناها كمؤشرات لنظام الحياة الصحيح وللسلوك المتعقل الراشد . وبالتأكيد قد عرفوا هذه الفضائل أكثر من معرفتهم للأجهزة الطبية والوصفات الطبية .

الرحمة كعمل من أعمال الحب عند (براسلـــــس)
Paracelsus

نموذج ثالث من نماذج فن الطب ، ويعود هذا النموذج الى الحقبة الأخيرة من العصر الوسيط . وقد أشاد هذا النموذج (تيوفراست فون هوهنهايم Theophrast von Hohenheim) الذي سمى نفسه في الأخير (براسلس) . يقدم لنا (براسلس) (١٤٩٣ ـ ١٥٤١) الخطوط العريضة لصورة «منزل الطب» ، ويقوم هذا المنزل على أعمدة أربعة ، وهي «الفلسفة» ، «التنجيم» ، «الكيمياء القديمة» ، و«الفيزياء» ، وهذه الأخيرة تسمى كثيراً «الفضيلة» ، وتصف هكذا السلوك العملي للطبيب المعالج .
تخضع جميع الخدمات التي يقدمها الطبيب ومساعدوه لشعار الرحمة : «وظيفة الطبيب هو أن يهب الآخرين الرحمة ، فالانسان موجود ناقص قد ولد لكي يسقط ، وهو يحتاج الى مساعد يدفع عنه الشدة . فهذا الانسان قد وهبه الله الرحمة من خلال الطب ووسائل الشفاء» : «ولذا فمن الضروري أن تعطى له الرحمة فهي عمل من أعمال الحب» . فمن خلال الرحمة يشعر المريض بلطف الله . ويتكفل الانسان بنفسه ، أما الطبيب فيتكفل بنفسه وغيره ومن ثم فان وظيفة الطبيب هي أن يهب الرحمة للآخرين .

هذه المساعدات هي خدمات متصلة وليست مجرد مساعدات تقدم من حالة الى حالة ومن وقت الى آخر ، ويقول (براسلس) : «رحمة الله لا تعرف الراحة وإنما تعمل دون انقطاع ، ومن ثم علينا أن نسعى الى الدوام ، وأن نفيض دون انقطاع كما تفيض الأنهار ، علينا أن نمرس أنفسنا على جميع هذه الواجبات ، أن لا نكف وأن لا نكتفي وأن نتعطش الى معرفة كل شيء . . بهذا وحده يجيد الطبيب فنه . . .» . «إن كان قلبك غافلاً أو مرائياً ـ فالطبيب فيك غافل» . «إن كان قلبك عادلاً فالطبيب فيك عادل» ، فالمساعدة والخدمة تنبعان من الرحمة وحدهما : «الرحمة هي الطبيب ، إن كانت عظيمة فالطبيب عظيم ، وكذلك الحب إن كان عظيماً فعمل الطبيب عظيم» .

على الانسان أن يسعى بحياته الضئيلة الى كيانه الشامل ، أي الى صحة والى التكامل كما يقول (براسلس) ، وعلى الطبيب أن يفهم أن التغلب على المرض هو إعادة هذا التكامل الانساني : ففن التطبيب ليس هو الاكتفاء ، بالمقولات العلمية ، إنما فن التطبيب وفن الحياة شقيقان مترابطان ، والحضارة تآلف بين طبيعة الانسان والعالم . هذه هي الفلسفة التي أراد (براسلس) أن يدخلها في الطب : «ولذا ما الفلسفة إلا الالمام بالكل ومعرفة الأشياء التي تمنح المرآة بريقها» .

المريض كما يرى (براسلس) بمثابة الدرة بالنسبة للطبيب ، الدرة التي يبحث عنها والأرض الخصبة التي يكمن فيها الكنز ، ففي علاقة الترابط هذه يتعرف الطبيب على مشاهد الحياة ويصبح «شاهد الحياة» .

مظاهر الانتكاس الانساني

مثل هذه التوقعات والحاجات والقناعات ، مثل هذا النظام الخلقي لتفكير الطبيب وممارسته قد أصبح غريباً عنا ، لم يعد واقعاً يشكل حقيقة العلاقة بين الطبيب والمريض ، وأسباب ذلك واضحة للعيان : التصنيع ، الجمهرة ، الميكنة ، التكنولوجيا ، المواصلات ، المجتمع الاستهلاكي ، السرعة ... الخ .

خلال رحلته الى (سيراكوز) يسجل يوهان جوتفرد زوينه Johann Gottfried Seume (١٧٦٣ ـ ١٨١٠) انطباعاته فيقول : «حين يجلس الانسان في العربة فانه يبتعد بقدر ما عن إنسانيته الأصلية» .

قبل أن نبحث في أسباب تدهور الانسانية المطرد ، يجب على الأقل أن نستحضر أولاً بعض مظاهر التراجع الانساني الدرامي ، فالاجراءات التقنية المستمرة تكاد تخفي عن ناظرنا ذلك الانسان المعذب المريض . والبيروقراطية ومؤسسات التأمين الصحي لا يعنيها كثيراً الانسان الفرد ، وعلم التشخيص ينظر الى المريض على أنه «موضوع للفحص» . وحيث يجب أن يجسم التاريخ مفهوم الاستمرار ، يحجب عنا التدفق اللانهائي للمعلومات والتفاصيل الجزئية القدرة على الرؤية . أما الذاكرة قد حل محلها الآن جهاز (الكمبيوتر) الحافظ للمعلومات . لقد تسلطت علينا النظرة العلمية الأحادية . هذا التطور حديث نسبياً ، وقد بدأ للغرابة بتلك النظرة الانسانية التي عرفت باسم «اكتشاف العالم والانسان» والتي احتفل بها احتفالاً عظيماً ، على الرغم من أنها قد أغفلت البعد الكوني والبعد الميتافيزيقي وأغفلت الاسترشاد بالمتعالي وبعالم الروح .

منذ أن حصر (ديكارت) الطبيعة في المادة والحركة وجعل العلم الطبيعي الرياضي مفتاحاً للعالم ، صار الانسان بشكل أو آخر جزءاً هاماً من هذا العالم ، جعل (ديكارت) من الانسان هكذا آلة وشيئاً دون مغزى روحي وأعتقد (رودولف فيرشو Virschow) أنه قد وجد في وسائله الفيزيائية الكيميائية الطريقة التي يستطيع بها أن يشرح مفهوم الجسم والعقل ، بل والتي يستطيع بها التحكم فيهما . وادعى وفقاً لذلك إمكان «تأسيس المجتمع على أساس فيسولوجي» ، لم يعد لعلم الطبيعة شأن ما بجوهر الانسان ولا وجوده الطبيعي ، وإنما أصبح همه هو التكوين الرياضي للواقع . مثل هذا الغلو لا بد وأن يقضي على الكثير من الجوانب الانسانية . أما الطبيعة «الأم» فقد أصبحت هكذا مسرحاً عالمياً ضخماً يقوم فيه الانسان بدور المخرج وبدور المتفرج وبدور المصفق .

ان الفهم الميكانيكي للحياة واستشراء التفكير التشريحي في العلوم الفسيولوجية والباثولوجية (علم الأمراض) واقتحام المنهج الوضعي لمجالات الفلسفة والسياسة والأخلاق ، وتحول مفهوم التطبيب الى مؤسسة طبية شاملة تقوم بأعمال الرعاية والادارة والتأمين ـ كل ذلك جميعاً يؤدي بالضرورة الى نفي الشخصية الذاتية والى قلب المفاهيم الانسانية رأساً على عقب والى النظرة الشيئية للانسان . على أننا نورد هنا الاكليشهات المعروفة فحسب التي تلخص في الواقع مظاهراً غريبة تدعو الى الحيرة والتساؤل . من خلال ذلك تحول مفهوم الرحمة المقدس الى مفهوم التعاطف الانساني وارتبط هذا المفهوم بفكرة العدالة الاجتماعية ، ثم اختفى أيضاً هذا التصوّرسريعاً بصورة راديكالية ، وحل محله تفكير نفعي وضعي يعبر عن نفسه من خلال مفاهيم الحقوق السياسية والاجتماعية .

سيكون من العسير في المستقبل أن نجد في مؤسسات الطب العلمانية ذلك المريض الفرد ، فقد حلت محله أنظمة التكافل الانساني الأولي ، وأنظمة للعمل والكسب تُثقل باطراد على مصادر الدخل الاجتماعي ، وسيكون من الصعب أن نعيد

معها معنى الوجود الانساني ، الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الطب والشفاء . إن اعادة تقويم هذا البناء يجب أن لا يقتصر على مفهوم القدرة على العمل والقدرة على المتعة ، وإنما لا بد وأن يجسم نموذج التبادل الانساني ومفهوم التبادل في جميع اللقاءات الانسانية ، بمعنى احترام دور الآخر وإعادة فكرة الجماعة التي يشكل فيها الأطباء والمرضى شركاء من نفس المرتبة .

ليس من شيء في العالم يخضع للقوانين مثل العلوم الطبيعية . في مؤلفه«منطق البحث» يقول كارل بوبر Karl Popper إن علينا ان نبسط شبكة نستطيع بها ان نمسك بالعالم الخارجي ، ونحن نعمل بنشاط كي نحبك فتحات هذه الشبكة . ولكن خلال ذلك يختفي الانسان ككل من منظار العلم . ولكن موضوع الطب يظل كما يقول (جوته) أكثر الموضوعات حسية وارفعها شأناً في نفس الآن ، أكثر الموضوعات بساطة وأعظمها تعقيداً ، ولهذا سبب بسيط وهو أن «الطب يشغل نفسه بالانسان ككل» .

هذا هو بيت القصيد ، وقد تحقق ذلك بالتأكيد في فن التطبيب القديم أكثر مما هو حادث الآن وبهذا المعنى كتب (نيتشه) منذ مئة عام في مؤلفه « إنساني إنساني جداً» . «بالمقارنة بأسلوب الحياة الانسانية في القرون القديمة نعيش نحن أبناء اليوم في عصر مشعوذ غير خلقي» ، ثم يقول : «في الأصل كانت التربية والرعاية الصحية والزوجية ، وفن الشفاء وفن الزراعة والحرب ، وفن الحديث والصمت ، وفن التعامل مع الآخرين ومع الآلهة من أبواب الأخلاق والآداب العامة . وهو ما يتطلب أن يرعى الانسان في ذلك جميعه تعليمات بعينها دون أن يفكر في ذاته كفرد» . كانت الانسانية تعني أن على الانسان أن يخدم الانسان . كان معنى الانسانية يتجسم في ارادة الخدمة ، كما عبر عنها جوته .

هذا المعنى هو الذي قصد اليه (براسلس) حين علق على مقولات هيوقراط فقال : على الجميع أن يؤدوا ما عليهم ، أي ما يدينون به للمريض : الطبيب ومساعديه والمريض ذاته . . ثم يقول أيضاً بكلمات بسيطة مختصرة :

«على خدم المرضى أن يدركوا طبيعة المرضى وأن يدركوا مصاعبهم ، وأن يعرفوا ما يجب أن يقدم لهم وما يجب أن يمنع عنهم ، وعليهم أن يسترشدوا بطبيب مجرب يعي ويدرك» . وأخيراً : «من خلال هؤلاء الثلاثة : الطبيب والخدم والمريض نأمل أن تحل ساعة سعيدة من الزمن» .

الانسانيات والاخلاقيات في طب الغد

ليس من الصحيح أن فكرة الانسانية قد نحيت عن مكانها تماماً في القرن الماضي ، بل على العكس ، فقد بُحث عنها بنشاط واهتمام وهوس شديد كما فعل فيرشو ، وجريزنجر ، وماركس ، ومع ذلك ظلت هذه الفكرة باهتة ، بل شديدة التناقض ، وأحياناً ما كانت تضاف من باب التعويض ، فتبدو كظاهر ووهم جميل ونجد هذا أيضاً في تلك المحاولات العميقة التي قام بها الطبيب والفيلسوف كارل يسبرز Jaspers الذي جعل «الانسانية» بجانب «العلم» القاعدة الأساسية لجهوده المختلفة . فلنوضح ذلك بعض الشيء : اعتقد فيرشو Virschow (١٨٥٣) أن على النظريات الطبيعية أن ترفع النقاب عن طبيعة الانسان وجوهره ، والنظرية الطبية والممارسة الطبية كلاهما «من أجل الانسانية فحسب» . لقد استطاعت ـ كما يقول عام (١٨٥٠) ـ النزعة الانسانية للطب الذي يمارسه «أن تحقق انتصارات ربما أعظم من تلك التي حققها اللاهوت في مسعاه» . وبالمثل وضع جريزنجر Griesinger (١٨٦٧) لنفسه أسئلة إنسانية بعيدة المدى يسترشد بها في برنامجهلعلاج الأمراض النفسية . كان مسعاه أن تكون الانسانية ممارسة لحياة إنسانية من أجل المرضى لا مجرد كلمة تلوكها الأفواه : وكان شعاره أن يحقق العلاج لكل مريض أكبر قدر ممكن من الحياة الانسانية .
لم تتحقق تلك النبوءات الانسانية التي توقعها فرانس بشنر Franz Büchner عالم الباثالوجيا الكبير عام ١٩٥٨ ، أي بعد انتهاء الحرب . كان قد تنبأ بنشوء طبيب جديد في المستشفيات «يتقن اتقاناً بديهياً الوسائل التكنولوجية ويستطيع في نفس الآن أن يعبر من خلال التكنولوجيا عن رسالته تعبيراً إنسانياً. كان هذا هو الحلم الجميل القديم في القرون الماضية ، فأين به اليوم في القرن العشرين ! أمن خلال الأطباء تتحول اليوم . كما اعتقد (بشنر) ـ التكنولوجيا الى شيء إنساني ، هو بمثابة نموذج جدير بالتقليد في المجالات الأخرى ؟ أما يمارس اليوم في حقل الطب هو «الانسانية في أعظم صورها» ، أتأخذ

«التكنولوجيا يوماً بعد يوم ملامح الوجه الانساني» ، كما ادعى ؟

كان هذا جميعه برنامجاً لا ممارسة ، حديثاً لا فعل ، فكيف وأين يجد الانسان ملامح الوجه الانساني ، أي الانسانية في عالمنا المحيط !

فلنحاول هنا أن نفصل أبعاد أخلاقيات الطبيب في اطار مفهوم الانسانية ، فليست هذه الأخلاقيات مجرد «دورشة» دون أساس ، ليست عملية جمالية أو تجميلية ، وليست قسماً يؤديه الطبيب فحسب .

أقتصر هنا على خمسة أبعاد لهذه الأخلاقيات :

١) آفاق فلسفة البدن (الجسم) .
٢) ملامح علم الأمراض النظري
٣) النتائج المترتبة على ذلك بالنسبة لنظرية العلاج
٤) العلاقة بين الطبيب والمريض ، الحقوق والواجبات
٥) سمات علم الطب الذي يسترشد بالمريض

آفاق فلسفة البدن

باكتشاف العقل (أفلاطون ، ديكارت ، هيجل) أسدل الستار على الجسد وانحصر الاهتمام في الجوانب البدنية أو الجسدية كما تبدو من خلال علم التشريح . ونعود اليوم لنكتشف من جديد وجود فلسفة قديمة للبدن ذات تاريخ طويل ، نجد هذه الفلسفة عند (هيلدجرد فون بنجن) وعند (بطرس هيسبانوس) وأيضاً عند (نوڤاليس) عند (نيتشه) بوجه خاص .

حين يراجع مؤرخ الطب تطور الطب خلال الثلاث آلاف عام الماضية لا بد وان يقرر أننا نعيش منذ منتصف القرن الماضي في أزمة عميقة مستمرة . ففي ذلك الحين ـ نحو عام ١٨٥٠ ـ أسقط تراث الآلاف السنين الماضية بصورة راديكالية وطرحت معارف الطب السابقة جانباً ، ونظر الى مفهوم الطب باعتباره نظرية للصحة ، بأنه مفهوم غير علمي واستعيد عن «مفهوم فلسفة الطب» بمفهوم «الفيزياء» . في نفس الوقت بدأ التفكير في البعد الانساني للعلوم بأسلوب جديد عبر عنه بألفاظ «العمق الانساني» أو «النفس» ، وبهذا وضع «المريض» كانسان موضع الفحص من جديد واعتقد إذ ذاك بأن الطبيعة في طريقها من جديد الى الانسان .

ففي علم للتطبيب يسترشد بالأسس الأنثروبولوجية والبيئية يجب أن يصبح الطبيب من جديد «شاهداً لمشاهد الحياة على مستوياتها المختلفة» . هكذا نظر الطبيب (نسه) قبل النصف الثاني من القرن الماضي الى الطبيب : «يجب أن يكون شاهداً لمناظر الولادة والموت والزواج والأزمات ، يجب أن يتمرس بجميع حقائق الحياة المؤلمة . فالبيئة المحيطة وعالم الانسان المحيط يدخلان في علم الطب . يجب أن تكون الطبيعة الانسانية بأجملها موضع البحث» . ولكن لا بد أن نسأل عن المقصود بموضع البحث ، هل المقصود هو الفسيولوجيا التي تجمع بين الانسان والطبيعة ، أم الصحـة أي التي تشمل شروط الحياة الصحية . يرى (نسه) أن تاريخ الحياة الطبيعية للانسان هو الميدان الحقيقي لعلم «الأنثروبولوجيا» وهو يتضمن «علاقة الانسان بالانسان . وعلاقة الانسان بجميع الكائنات التي تقاسمه الحياة في الأرض» : كل شيء له هنا معناه : الشكل الخارجي ، السلوك الانساني ، اللغة ، الجنس ، وكذلك : اختلاف الطبائع ، واختلاف السن ، والاختلاف بين الشعوب ومدى انتشارها على الأرض ، بالاضافة الى المؤثرات الحيوية على التعايش الروحي والمادي بين الناس : المواد الغذائية ، أثر الضوء والحرارة ، ثم تشابه الانسان بغيره من المخلوقات واختلافه عنها . . . الى غير ذلك من الوجهات الفسيولوجية والسيكولوجية والبيئية التي تشكل أبعاد علم الأنثروبولوجية الجديد بهذا الاسم .

ملامح علم الأمراض النظري (الباثالوجيا النظرية)

بهذه الفلسفة الجديدة التي ترى البدن في إطار العالم تكتسب أبعاد جديدة في فهم «الانسان المريض» وينشأ تبعاً لذلك «علم الأمراض النظري» (وهذا هو عنوان قسم للأبحاث أنشيء حديثاً ، في خريف عام ١٩٧٨ ، بأكاديمية العلوم بمدينة هيدلبرج) . ونكتفي هنا بذكر أربعة ابواب أساسية يدور حولها البحث في هذا القسم :





امزل فويرباخ ، صورة ذاتية ، ١٨٧٦/١٨٧٨ .

► هنز تروشيل (١٥٨٥ ـــ ١٦٢٨) ، رأس رجل ، رسم ، المكتبة القومية ، بامبرج .

(١) «مظاهر المرض» : فبدون أن نعرف هذه المظاهر لا نستطيع أن نتحدث عن «الانسان المريض» .
(٢) «عامل الزمن» الذي يسبب إفساد الأشياء أو الذي يتسبب عنه العطب
(٣) ظاهرة «الألم» باعتبارها خبرة يُسعى الى التغلب عليها نفسياً وروحياً

(٤) «خبرة الموت» وهي خبرة ضرورية من العسير أن نستغني عنها في علم متكامل للباثالوجيا

ليس من الغريب أن تبرز هنا المجالات الهامة المفتوحة التي تمس الانسانية ، هذه المجالات التي تثير بتزايد مستمر اهتمام المربين والسياسيين ورجال الدين ، فمفهوم الصحة أيضاً من مفاهيم الدين والسؤال الذي يلح علينا ليس هو ، «من أين لك الصحة والسلامة ؟» وانما «كيف أو بأي معنى أنت سليم ؟» ، فالصحة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى والمغزى .

نظرية العلاج

من المتوقع أن تنجم عن ذلك في القريب نتائج تتشكل في إطارها نظرية العلاج ، أي نتائج تطبق في أماكن التطبيب العملية . ساهم (هيبوقراط) بحماس كما ساهم أيضاً (براسلس) في اشادة مبنى العلاج الانساني ، وساهم في هذا المضمار (هوفلاند Hufeland) و(رودولف فيرشو Virschow) ، وبالمثل يعدنا نظامنا الطبي الجديد بمناهجه الغريبة باقامة مبنى الطب الانساني ووفقاً للظاهر سيلتزم طبيب الغد الذي ألم بالعلوم الفسيولوجية والنفسية على حد سواء بالاهتمام ببيئة الحياة المحيطة أكثر من اهتمامه بالنواحي الاقتصادية . سيكون هذا الطبيب ملماً بالأنظمة الاجتماعية والطبية على حد سواء : أي سيكون عارفاً بوسائل حماية البيئة معرفته بمواصفات المواد الغذائية . سيكون عارفاً بعالم العمل معرفته بسبل قضاء أوقات الفراغ . سيكون ملماً بوسائل مكافحة الضوضاء ، وبمبادىء الصحة الجنسية الخ . وهكذا تجتمع النقاط الرئيسية التي جعلت من علم التطبيب القديم فناً حضارياً للعلاج والشفاء والصحة .

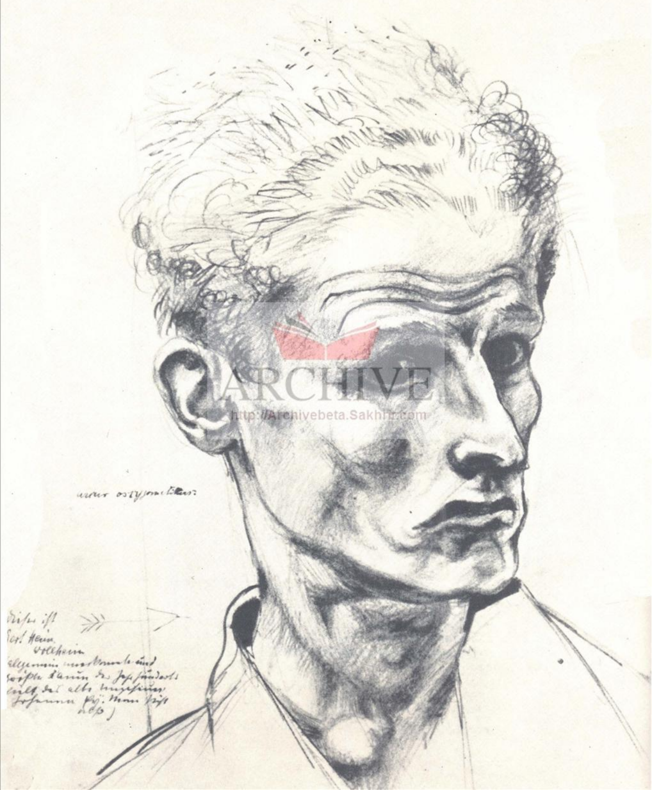
هكذا يكون الطبيب في خدمة الانسانية التي تسعى الى تكوين مفهوم إيجابي للصحة والى ترقية تكنولوجيا العلاج ودعمها بالمضامين الانسانية . هذا برنامج متكامل ، ولكن فاعليته تكمن في ترابطه واجتماعه كشكل من أشكال الممارسة والتعامل اليومي ، مع الضوء والهواء ، مع الطعام والشراب ، مع الحركة والهدوء ، مع النوم والصحو ، مع الفرز والاخراج ، ومع الانفعالات والعواطف الانسانية .

ان أخذ النظام الصحي بمبادىء الاقتصاد فحسب ، إن استرشد بالتقدم العلمي وحده ، وبنظام توزيع العمل ، وبمبدأ الانجاز والنمو ، فمن المؤكد أن يسير به الأمر سريعاً الى التأزم . فالمصالح الذاتية وضرورات التوازن الاجتماعي قضايا متعارضة . ومن الوضوح بمكان أن المنظور الاقتصادي الأحادي قد منحنا بديلاً تكنولوجياً فحسب ، وأثمر أضراراً عظيمة أصابت البيئة ومجال الخبرة والاسكان والملبس والتغذية والترفيه والاجتماع والحياة اليومية . فالاقتصاد القائم يقتضي بقضايا قصيرة الأجل ، ويحصر اهتمامه في مجالات جزئية محدودة ، وتبعة ذلك الواضحة الاختلال وفقدان التوازن . ويبدو اننا لم نسجل بعد مدى الأضرار التي أحدثها هذا النظام .

ببطء وتردد ترتفع الأصوات منذ منتصف القرن الحالي تحذر وتنبه ، وذلك تحت ضغط الكوارث الحضارية والبيئية التي تهدد الانسانية . كان مفهوم «الاقتصاد» في الأصل أو في المقام الأول مفهوم ديني بمعنى أن الله يكفل للانسان صالحه ، وفيما بعد علمنا مفهوم الاقتصاد ، أي حوّلناه الى مفهوم علماني دنيوي وأصبحنا نتحدث عن الاقتصاد العالمي . في هذا الفكر الاقتصادي تضيع تماماً مفاهيم الجوهر والمغزى والأصل والخلاص . لم يعد للاقتصاد أي بُعد ميتافيزيقي وبالمثل فقد الطب كفرع من فروع العلوم الطبيعية التطبيقية خلال القرن الماضي مضمونه العميق .

على خلاف ذلك نفهم اليوم تحت مفهوم البيئة علم طب البيئة الذي يشمل علم النفس الطبي وعلم الاجتماع الطبي وعلم السلوك الجماعي ، كما يشمل علم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا الحضارية . بهذا الشمول يرتفع فن التطبيب والشفاء الى تلك الغايات والأنظمة الشاملة التي طافت بفكر أرسطو وجالن ، وبذلك يصبح الطب حضارة صحية تشمل مجالات الطبيعة ومجالات العقل والروح والاجتماع الانساني .

◄ جرد . فوليم ، صورة ذاتية ، ١٩٢٢
مأخوذة عن مينه فوليم ، جرد فوليم : «فكرة وكلمة» ، دار نشر كارل تيميج ، ميونخ ، ١٩٧٧ .



العلاقة بين الطبيب والمريض

نصل الآن الى العلاقة بين الطبيب والمريض التي يتحدث عنها الكثيرون أو التي تلوكها الأفواه دون فهم أو ادراك . ليس الطب علم تطبيقي لعلوم الطبيعة والاجتماع والانسان ، انما هو علم التعامل الأصيل ، علم حضارة الانسان ، أي التي تجعل الكائن الطبيعي كائناً حضارياً . فالطبيب والمريض يكونان هكذا نظاماً التضامن والتكافل . يجد الطبيب نفسه في موقف وجودي مشابه لموقف المريض ، بمعنى أنه ذاته قد يصبح في أي لحظة من اللحظات مريضاً . وحيث يكون البعض مرضى ، يتعذر على الآخرين أن يحتفظوا بسلامتهم بضمير مستريح : «حيث يمرض العضو يعاني الكل» (هكذا نقرأ في الكتاب المقدس) .

ليس هدف الطب هو استئصال الموت والمرض ، وإنما التخفيف ، والشفاء إن أمكن . وحيث لا يمكن أن تكون وظيفته المساندة والرعاية المستمرة والصحبة أيضاً لأولئك الذين لا شفاء لهم . ولكن نظامنا الطبي الحالي لا يسمح بذلك ، فهدفه الأول هو اعادة القدرة على العمل والانجاز (العمل والمتعة) أما المصاب بمرض مزمن فيترك جانباً أو يترك لحاله ، ولتلك المساعدة التي تقدمها له صناديق التأمين الصحي أو مكاتب المساعدة الاجتماعية .

من أجل اعادة القيم الانسانية الى مجال حياتنا الحديثة (في أماكن العمل وفي الأسرة وفي المدارس والجامعات) لا سبيل غير أن نقبل حلولاً وسيطة لأحلامنا الطوباوية ولمطالبنا الانسانية ، لا سبيل غير أن نطور أنظمة جديدة للتعايش الانساني ، وذلك في ظل المصاعب والتوترات التي يسببها مبدأ الانجاز والصراع ، والمقاومة أو الاستسلام . لا تكمن سعادة الانسان في الطلب أو في السيطرة وإنما في التراجع والاكتفاء الذي يعنيه لفظ «السلام» .

هناك دون شك حدود لما نسعى اليه . ويجب أن نكون على بينة مما نسعى اليه ، فليس بوسع الطب أن يحل جميع المنازعات والصراعات ، وليست جميع المكاره من مسؤولية الطبيب . فلنتذكر قول الطبيب (مايمونيدس) : «يشير الطب الى الصالح ويحذر من الضار ولكنه لا يكافيء الصالح ولا يعاقب الضار» .

ومهما أراد الطبيب لمريضه الخير ، مهما اجتهد في رعايته بالوسائل الطبية ، «فما فائدة ذلك إن لم يكن قلبه مع المريض» . من الضروري ـ كما يطالب (براسلس) ـ أن تُدخل بيئة الحياة الاجتماعية في الاعتبار كجزء من عملية العلاج ، وإلا نجم عن ذلك «اكليل جديد من الأمراض والمكاره» . ولذا يقول (براسلس) : «يجب أن يكون هناك قلب حاضر نابض ، هكذا فحسب يخطو المريض في طريق الشفاء ، هكذا يمكن مساندة المريض . على جميع أهل البيت أن يكونوا مع المريض ، أن يشاركوا بقلوبهم في علاجه ، وأن يشترك المريض معهم» .

بهذه الكلمات البسيطة توضح ضرورة التكامل في تقديم الخدمات الطبية ، وهذه هي القضية الكبرى التي تصادفنا اليوم . فهذه الكلمات ليست موجهة الى الطبيب وحده وانما الى مساعديه . والقضية ليست قضية الأجهزة والوصفات الطبية وانما قضية الرعاية والمصاحبة والمشاركة . وعلى المريض ذاته أن يساعد نفسه . فلنتذكر كلمة هيبوقراط القديمة : «ثلاثة أشياء تصنع الطب : «المرض والمريض والطبيب . . . وهيهات أن يكون لفن الطب جدوى إن لم يتعاون المريض مع طبيبه» .

قيل هذا منذ أكثر من ألفين عام . ولقرون طويلة حتى عصرنا هذا وضعت الكثير من الشروح والتعليقات على كلمات هيبوقراط الحكيمة ـ التي تبدأ بجملته المعروفة : «الحياة قصيرة والفن طويل» . من العسير أن يلم المرء بكل ما يريد . يموت الطبيب وهو ما زال في دور التعليم والتحصيل .

الطب فن نفسي اجتماعي بدني ، هو علاقة تبادل بين الطبيب والمريض ، وبينهما وبين البيئة المحيطة وعالم الحياة والاجتماع المحيط . «فالأمر لا يتوقف على استعداد الطبيب فحسب لاداء ما عليه ، وانما يتطلب مساهمة المريض ومساهمة الأشخاص المحيطين والظروف الخارجية .» (هيبوقراط) .

سمات الطب الذي يسترشد بالمريض

من جديد ليست مهمة الطب اصلاح ما فسد مهما كان الثمن ، وانما اسداء النصح ، والارشاد ، والتشجيع والمصاحبة في الأزمات ، ومساندة المريض حتى النهاية . مجمل اخلاقيات الطبيب يكمن في الرحمة ، في رعاية المريض ككل . فالطب

ـ في الفلسفة الكلاسيكية ـ هو نظام خلقي . ليس نظرية تُفرض على الانسان من الخارج ، وإنما هو ممارسة تنبع من رسالة الطب . بمعنى آخر تنبع الخلقيات هنا من روح الطب رسالة الطب الذي يسترشد بالمريض هي أن يطور بوضوح نظاماً متكاملاً للحياة السليمة وأن يضع هذا النظام موضع التنفيذ ، وغير خفى أن مثل هذا النظام أو الأسلوب الحياتي يتطلب من الانسان الكثير من التراجعات ، بل والتضحيات ، يتطلب منه التواضع والاكتفاء .

أو كما يقول هنز شيفر Hans Schäfer في محاضرة له بعنوان «الشروط السيكولوجية الاجتماعية للصحة والمرض» (١٩٧٨) : «يبرر مفهوم الطب الجديد ما نذهب اليه من أن صحة الانسان وسلامته تتوقفان على قدرته على تغيير سلوكه الذاتي وعلى تغيير الظروف الاجتماعية المحيطة به التي تدفعه الى السلوك الخاطيء» . فنحن إذن الذين نقرر الشفاء أو المرض .





هينريش فوجتهر الأصغر (١٥١٣ ـ ١٥٦٨) ، رأس سمكة كبيرة ، ألوان مائية . ١٥٦٤ .
مجموعة الجرافيك بجاليري الدولة ، شتوتجارت .



جنتر جراس ، سمك موسى . رسم ، ملكية خاصة ، برن .

قورش أتـابـاي

تحية للحيوانات

ان الحيوانات أكثر غرابة من الانسان ، فهي تشهد ما نشهده من تجارب وخبرات ، دون أن تتمكن من التعبير عن ذلك .

الياس كانيتي

الجمل

يتحلى الجمل بالصبر وشدة الاحتمال ، ويضرب به المثل في هذا الصدد كأيوب . وله عند الصدر ومفاصل السيقان ، منذ صغره ، جُشأ قرنية صلبة ، تقيه كمساند واقية من وخز ذرات الرمال ولسع حرارتها المتوهجة عندما يبرك عليها . وبقناعة يتغذى أثناء أسفاره الطويلة من شحم سنامه ، الذي يكون صلباً منتصباً عند توفر العلف الكثير ، وفي الغالب مائلاً متراخياً . ونظراً لتعوده على الحرمان ، فقد أصبح عديم الاحساس بالألم الذي تسببه له الأوراق الجارحة والأشواك في الصحراء . ويتمتع باحساس مرهف جداً لانعكاسات الصحراء والايحاءات الأخرى ، وهو يستطيع أن يتحسس وجود واحات غير مرئية على مسافات بعيدة . وبكل صبر يتقبل ما يتعرض له من صعاب ويستسلم بخضوع لما كتب عليه .

الدب

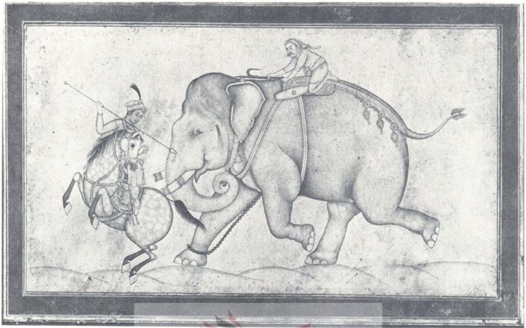
كائن معتزل لا يعرف الحيـاة الاجتماعية . يقضي أشهر الشتاء مستريحاً متأملاً في مقره ، ولكن عندما يحل الربيع ، يبدأ في نفض نعاســه ، وفي منتصف أبريل (نيسان) يغادر كهفه . وهو ذواقة من الدرجة الأولى ، يحب التهام النباتات الريّانة كحشيشة الملاك والشوك الجبلي ، ويهوى أكثر من ذلك جميع أنواع العُليق والتوت البري . وهو يلتهم كذلك الحبوب الناضجة ، وخاصة الشعير ، وقد رؤي مراراً وهو يفعل ذلك ، جاثماً على قدميه الخلفيتين في وسط الحقل ، ممسكاً بقدميه الأماميتــين المتدتــين بحزمة كاملة ، ليستمتع بادخـال سنابلها في فمه . وكثيراً ما يسلب الفلاحين العسل من بيوت النحل ، مما يدفع بهؤلاء الى سلب العسل من النحل نفسه . وهو يلتهم حتى النمل ، الذي يفتح شهيته بسبب طعمه اللاسع ، وذلك بكميات كبيرة . والدب الصغير نباتي في العادة ، ومع تقدمه في العمر يخضع لاغراء التهام اللحوم . ويتوقف هياجه الوحشي كثيراً على حالة الطقس . فالصيف الرطب المعكر يجعلــه عصبياً شديد التوتر ، أما عندما يكون الجو جافاً صاحياً فكثيراً ما يُرى يسبح وديعاً في الأنهار والبحيرات ، حيث أنه يحب السباحة . وهو يكتفي أيضاً بتسلق الأشجار والمرتفعات ، التي ينحدر منها دوماً متحركاً الى الوراء . والأفضل ألا يتحرش المرء بهذا الحيوان المنفرد ، اذ أن الله لم يمنع الدب من مهاجمة من يتحداه .

طائر العقعق

يعيش العقعق في أوروبا وآسيا حتى كشمير وفارس . وهو كائن متردد يبدو في ريشه الأسود والأبيض كلعبة الدومينو أو كأنه يرتدي معطفاً تنكرياً . في صوته عربدة صاخبة فظة ، وفي الربيع لا ينقطع عن الثرثرة ساعات طويلة . وفي فبراير (شباط) تبدأ طيور العقعق في بناء أعشاشها في قمم الأشجار ، وأحياناً في السياج الشائك . ويتألف البناء السفلي للعش من القش والشوك ، ثم تتلوه طبقة من الطين وعليها يأتي العش الحقيقي الذي يتألف من جذور دقيقة وشعيرات حيوانية ويغطيها سقف من الأغصان الدقيقة لاتقاء الطيور الجارحة بحيث



زرافة مع ثلاثة رجال ، رسم على ورق ، فارس ، القرن الخامس الميلادي . متحف ورشستر ، الولايات المتحدة .



فيل ومقاتلون ، منمنمة فارسية تعود الى العصر المغولي (القرن السادس والسابع عشر) . متحف فوج للفنون ، جامعة هارفارد ، كامبريدج .

لا يتبقى الا مكان جانبي في الأعلى كمدخل للعش . ولا شك أن العقعق يتقن فنه المعماري ويبدي تذوقاً للفن من جهة ، ومن جهة أخرى فانه يسرق الخواتم الذهبية والحجارة الكريمة (ربما إعداداً لمهر العروس) ، كما أنه ينهب أشجار الفاكهة دون اعتبار لأية حرمة . وقد أمكن الآن تربية هذه الطيور : إذ تؤخذ صغيرة من أعشاشها ، فتنشأ على الوداعة الشديدة وتتعلم نطق الكلمات وتصفير الأغاني والألحان .

اليعسوب

ان عضلات أجنحته التي لا تكل ولا تتعب مؤلفة من نفس الخيوط التي تجعل القلب يخفق . ويُطلق كل من قراراته بنوع من العاصفة الداخلية : وإذ تنهال عليه موجات من الوحي والالهام ، فانه يمضي متهادياً فوق ضفاف الأنهار والبرك ، وقد استحال بنفسه الى برق خاطف ، يتأرجح أو يختفي مبتعداً . وهو أعرف بالجنيات منه بالبشر ، كما أنه رسول الأرواح الطليقة الخفيفة كالهواء . وعندما كنا أطفالاً لم نحاول قط أن نمسكه ، اذ كان يبدو لنا كتعويذة سحرية تخطف الأنفاس .

الذئب

من الخير أن لا يقطع المرء طريقه في الشتاء ، عندما تزداد عزلته طوال سقوط الثلوج . ورغم أن أصوات الأجراس قد تخفف سخطه وقذف المشاعل قد تطرده ، إلا أن على المرء أن يحذر وضع ذلك موضع التجربة والاختبار . لا جدوى من اطلاق خرطوشة رش على ساقيه الخلفيتين : إذ كأنك في ذلك تطلق النار على سور من الطابوق . أما من يقود عربته خلال البراري والغابات التي يقطنها الذئب ، فان عليه أن يدفع له كضريبة للطريق خنزيراً يستطيع أن يدفعه الى الزعيق بقرصه أو بوخزه بفتّاحة الفلّين ، بحيث يستعد الذئب لذلك . ويكون الذئب جريئاً بشكل خاص فوق السهول المنبسطة المنفتحة وعلى البحيرات المتجمدة ، اذ أن اتساع الأرض الى غير مدى يملؤه بالنشوة . وليس هناك من تحبب أرق من تحبب ذلك الذئب الذي رباه الانسان منذ حداثة سنه . ويدرك المرء أثره من علامة وطء قدمه ، فهي شبيهة بشكل القلب .



جملان يتصارعان ، فارس ، القرن السابع عشر ، ألوان مائية ، متحف فورشستر .

قرد السفينة

يكون عادة ملكاً لطباخ السفينة ويـدعى مسيو جاك . وهو مُبدع في ابتكار المقالب الشيطانية الجريئة . اذ يلذ له عندما ينام البحارة أن ينزع القلنسوات عن رؤوسهم ويلقي بها فى البحر . وقد يحدث أن يقفز فجأة على كتفيك ، ويلف ذيله حول عنقك ، ويزعق بأعلى صوته في أذنك . واذا تحدثت اليه ملاطفاً ، هبط على ركبتك مبتسماً وأسنانه تصطك ، ثم نظر الى يديك متأملاً بامعان وهمّ بانتزاع الخواتم من أصابعك . ومن يستطيع أن يستخدم صداقته ، فسيكون له مصدر تسلية لا ينضب . وعندما يخطر على باله ، ينتزع قطع الكعك من وراء القضبان ليكرم الببغاوات بتفتيت الكعك الى قطع صغيرة بين أسنانه ، ثم يناولها بأقصى درجات الجد والوقار للببغاوات . وفي أوقات أخرى يطيب له أن يقلب الأقفاص ، ويلتهم قطع السكر وينتف للطيور ريش أذيالها . وبما أنه لا يحب بني جنسه كثيراً ويشعر بالارتياب تجاههم ، وكثيراً مـا يداعب رفيقاته الضعيفة ، فيرميها من ظهر السفينة أو يدهنها بالألوان . انها شقاوات شيطانية تستحق العقاب ، بينما ينظر الفاعل الخبيث من أعلى الصاري الذي لجأ اليه الى أسفل دون أن يخفي بهجته الصارخة لما أحدثه تحته من فوضى وعبث ماجن . انه ليصعب الانفصال عن هذا المهرّج المجّان ، كما أنه سيأسف لخسارتنا ، لو مضت السفينة تبحر دوننا .

قنفذ البحر

انه نجم صباحي سقط فوق قعر البحر . ان جسمه ، المحاط بقشرة جيرية مؤلفة من طبقات مرصوفة بانتظام ، مغطى بطبقة كثيفة من الأشواك التي يسير عليها ، عندما يكون منفرج المزاج ، يبدو وكأنه يسير على عصي طويلة . أما اذا أراد التقدم بأقدامه المصّاصة ، فان المرء يظن أنه يُشدّ بعدد من الحبال

الصغيرة الى الأمام : فهل ذلك برجه ، الذي يريد أن يتحد معه ؟ وهو يشترك مع جاره السرطان في صفة واحدة وهي أنه يحمر عند الطبخ ، لأنه يخجل من طباخه .

سراج الليل

ان من ضلّ طريقه ، ولم يعد قادراً على الاهتداء الى طريق بيته ، فما عليه الا أن يتبع مصباح حشرة سراج الليل . وليس السر هنا في أن الشرر المتطاير بين الشجيرات والأغصان سيكون له دليلاً مضموناً ، ولا في قدرة التائه على الاسترشاد بسماء هذا الكوكب الصغير ، وانما يكمن السر في أنه عند التقاطه هذه الحشرة وانحنائه فوق مصدر الضوء في استدارة يده ، فقد يستطيع ، وقد خطف بصره ، أن يُبصر من جديد في الظلمة .

الأرنب

تتعرض حياته دوماً للخطر ، رغم أن أذنيه تستطيعان التقاط أخفض الأصوات المثيرة للشك ، ورغم ادراكه المبكر باقتراب العدو . وهو يستخدم عند مطاردته خدعة الانعقاف كثيراً ، بحيث يخطىء الصياد المطارد اصابة هدفه في الغالب . وعندما يقبع في النهار في مخبئه ، لا يُرى شيء من بياض بطنه وذيله . أما اذا انطلق في مهماته في المساء أو الليل ، فان بياض أسفل الذيل ، الذي يرتفع إذ ذاك الى الأعلى ، يخدم كشارة دالة ، لكي تتمكن الأرانب من ايجاد ومساعدة بعضها بسهولة . وبما أن لحمه لذيذ الطعم وشعر فرائه يُستخدم لصناعة القبعات ، فانه يُصاد وتُنصب له أخبث الكمائن . ومع أنه لا يُسمع صوته قط ، الا أنه يُطلق صرخة ذُعر عندما تنقض عليه أسنان عدوه من فرط خوفه وارتعاد فرائصه .

الأفعى

إن لون جسمها متنوع ، ويتغير حسب لون الأرض التي تعيش فيها ؛ فهي سمراء وحمراء ، وسمراء خضراء ، ورمادية الى فضية ، وفيروزية ، وخضراء زيتونية ، وزرقاء أردوازية ، وكذلك سوداء وصفراء فاقعة . وهي تعمل سلاحاً دقيقاً ، وتغطي قمة رأسها دروع صغيرة لها نتوء خفيف عند مؤخرة الرأس ، وتغطي الظهر قشور مرصوفة طولياً كمناتب الريش . وفي سن الشباب تنزع ثوبها الافعواني ، لأنه يضيق عليها . وبتعطش حار تنطلق لفك رموز الأرض الهيروغليفية ، لكي تدرك بعد حين أنها تبحث عن نص لا وجود له . وعندها تعيد لسانها المتعطش الى المعرفة الى فمها من جديد . وبعد أن تتكسر أسنانها الشبيهة بالزجاج بسبب مقاومة المعرفة ، تدخل الآن في خدمة المشعوذين ، إذ أنها تحب الألاعيب الفنية والحيل البهلوانية .

ترجمة : محمد علي حشيشو



(حمار وحشي» منصور زبرا ، العصر المغولي ، نحو عام ١٦٢١ . متحف فيكتوريا وألبرت بلندن .

بطتان ، العصر المغولي ، القرن السابع عشر . متحف الفنون الجميلة ، بوسطن ، الولايات المتحدة ـ مجموعة روس .





فرانس فايكمان ، طائر السنونو البحري ، خشب ، ١٩٧٨ .



فرانس فايكمان ، طائر ميت ، خشب ،١٩٧٤ .

ألبرشت شيفر

أفراس الهجرة النبوية

مقدمة: البرشت شيفر، أديب الماني، اشتهر في العشرينات من هذا القرن، وكان له إذ ذاك جمهور كبير من القراء. وقد هاجر شيفر الى الولايات المتحدة الامريكية وتوفي هناك. والمقطع الروائي التالي هو صدى لانبهاره بالشرق الاسلامي. وندين بالفضل الى الدكتورة انجبورج زولبريج من جامعة ايوا الأمريكية، في لفت أنظارنا الى هذه «اللوحة الروائية الشاعرية».

أرخى الليل ظلاله المتعرجة فوق النصف الشرقي من الكرة الأرضية، فاختفت مكة وصحراؤها بسرعة في ثناياه، تماماً كما تغطي يد تحمل صحيفة ورق سوداء زجاجاً مزيناً بالألوان. ولكن الليل المخيم على المدينة اشتعل بآلاف مؤلفة من النجوم الزاحفة معه.

وحالما تم هذا، خرج من الباب الخلفي لدار تقع قرب سور المدينة خمسة رجال، الواحد تلو الآخر. وكان كل منهم يقود خلال الحديقة فرساً سرجه ملجومة، إلا آخرهم فقط! فقد سار بين فرسين، إحداهما فاتحة اللون، والأخرى داكنة. كان هذا علياً، يقود فرسه وفرس الرسول. وما لبثوا أن وجدوا الثغرة المحضرة في السور المتهاوي. وعندما تسلقت الجياد الركام، وراح علي يتلفت حوله، كان محمد قد أصبح خلفه أيضاً، وقد أمسك حساماً بيد، وسجادة صغيرة باليد الأخرى. ثم أشار بيده الى رفاقه أن ينتظروا، ثم سار عشر خطوات هابطاً المنحدر المغطى بالأعشاب. وشاهده الرجال الواقفون بسكون الى جانب الجياد على ضوء نجوم الليل غير المقمر، وهو يبسط سجادته، ثم لاحظوا بين الفينة والأخرى جسمه المصلي وهو ينتصب نحو النجوم تارة، وينحدر راكعاً الى الأمام تارة أخرى. وراحوا، كابحين جماح لهفتهم، يلقون بأبصارهم على النيران الباردة في كبد السماء، متضرعين الى الله بصمت مع الامام الصامت أن يرأف بحالهم أثناء هجرتهم.
ثم نهض محمد وأشار بيده. فقدموا عليه واحداً بعد الآخر ليتقبلوا نظرة الوفاء المشجعة من عينيه المفعمتين بالأمل، وليمتطوا ظهور خيولهم. وأما السجادة التي صلى عليها، فقد رفع قدمه عنها بنفسه وأدخلها الركاب، تاركاً السجادة في مكانها، دلالة على استنكافه أن يرفع قدمه كآخر شخص عن أرض المدينة المعادية لله. ومع ذلك فقد بدا لصحابته وكأنه يترك خلفه شيئاً مقدساً: ألا وهو آثار لمسات جسمه وشفتيه على النسيج الخالد.

وحين انتصب الجميع فوق سروجهم، دفع محمد بفرسه الصهباء التي كان يمتطيها، الى مقدمة الخمسة. وراحت الفرس تتهادى بخفة خبباً، تتبعها الخيول الأخرى دون أن يسمع لها صوت فوق الأرض العشبية. وكانت النجوم تتوهج مضطربة، بينما خيم الظلام على غابة النخيل الصغيرة، كما سكنت الضفاف المعتمة للبقاع المزروعة، وقد امتد وراءها بحر الصحراء الرملية شاحباً متلألئاً، وكأنه خط أبيض تحت القبة السوداء المرصعة بالأضواء المتناثرة.

وأبلغ أبو بكر، الذي كان يعرف الاسترشاد عن الطريق من النجوم، بصوتين منخفضين النبي الذي كان يتقدمه على فرسه، عن نجم يتألق ببريق أزرق شديد تراءى أمامهم إذ ذاك، بأنه النجم الذي يكمن تحته هدف هجرتهم، المدينة المنورة. ولم يجب محمد بشيء، بل لمس بمهمازيه جانبي فرسه بخفة فانطلقت تنهب الأرض نهباً. وتلاه الآخرون بنفس السرعة. وبصورة غير مرئية، كالفردوس في إيمانهم الذي لا نهاية له، رأوا المدينة المنورة في الظلام اللامتناهي، وكل منهما مؤكد ثابت كالآخر. وتنفس آخر القوم، الصبي بن حسن، الصعداء، وعدل من جلسته على الجواد مستسلماً بفرحة جسمه لظهر الجواد النابض بالحياة بين فخذيه وكذلك لموجة الطيران الفقية خلال الريح الليلية الباردة. وانطلقت الجياد الأصيلة ذات الدماء الحارة النقية بسرعة ونعومة فوق الأرض المنبسطة، بحيث كان كل من الفرسان يستطيع أن يمسك على ظهورها



أربعة فرسان ، من مخطوط عربي يعود الى القرن الرابع عشر الميلادي .

مأخوذة عن : ج : ركس سميث ، «الفروسية في العصر الاسلامي الوسيط» ، المكتبة البريطانية ، لندن ١٩٧٩ .

بكأس مملوءة بالماء دون أن تسقط قطرة واحدة منها . لقد كان الخبب السريع من طبيعة هذه الجياد . وكانت قلوبها تخفق متماثلة ، ورئاتها تتنفس بتناسق واحد . وبسيقان ممتدة ، متوترة من الركاب الى مفصل الحوض ، جلس الخيالة فوق سروجهم دون حراك ، وكأنهم يركبون زوارق ملتصقة بأجسام الخيول ، ورؤوسهم طليقة في فيض الخالق الرحمن . وظهرت كثبان رملية التفوا حولها أو اعتلوها بيسر وخفة . وكانوا يتوقفون في استراحات قصيرة لنصف ساعة ، وهم يصغون الى لهات الخيول الصافي ، واصكاك أسنانها ، وقد خيل اليهم وكأنهم يسمعون ضوء النجوم ينساب كقطرات المياه .

وعندما حوّل أبو بكر الركب الى الجهة اليسرى بعد ركوب ساعتين ، ما لبثوا أن شاهدوا بعد قليل طيف نخلتين ، فحطوا ركابهم عند بئر قريبة : وفي هذه الأثناء اخترقت سيوف قريش المتعطشة للدماء حرمة البيت المهجور عند سور المدينة فألفوه فارغاً مهجوراً . وعلى أثر ذلك انطلق ركب كبير ثان من الخيالة في أثر المهاجرين بحثاً عنهم طول الليل ، دون أن يتمكنوا قط من بلوغهم .

ومن فوق جدار البئر المستدير شاهد النبي الصامت نجوم الليل تنعكس على صفحة الماء في أسفل البئر ، الى أن أحال الوعاء الذي أنزل الى الماء أنوار النجوم المتلألئة الى زوبعة من الشرر المضيء . ورُفع الوعاء وهو يقطر ماء زلالاً . وقدّمه علي الذي أخرجه من البئر الى الرسول ، الذي أشار بصمت ووقار الى الخيول ، تاركاً كأسه في الحزام . ووقف الرجال ظامئين ، بينما راحت الخيول تستقي الماء الواحدة بعد الأخرى من الوعاء الموضوع فوق ركبة علي . واستمع الجميع الى الرشف الطويل وكأنه صلاة . ووضع كل من الأحصنة رأسه بعد أن ارتوى على كتف الساقي وكأنه يريد أن يعبر عن شكره بذلك . والتهبت قلوب الرجال وهم يرون ذلك . ولم يتمالك علي نفسه ، ولم يستطع حبس الكلام في صدره ، فقال بصوت يكاد يتهدج :

الحمد والشكر لله تعالى على صداقة هذه الرفيقات المقدسة ، فهي تبدو وكأنها تعرف كل شيء . . إذ تتعهد أمرنا ، دون أن نحتاج نحن الى الاهتمام بشيء .

والآن أدخل الرجال ، الواحد بعد الآخر ، كؤوسهم في الوعاء ولكنهم لم يشربوا ، حتى ملأ آخرهم ، محمد ، كأسه بالماء . وقال الرسول ، وهو يحيط بيده الكأس التي امتلأت بالنجوم ، بصوت عميق بطيء :

باسم الله الرحمن الرحيم . نشكره على ما أنعم علينا من ماء منعش . فكما تمتلىء هذه البئر من فائض السماء ، تمتلىء النفس الدنيوية بالله تعالى ، الموجود في كل مكان ، نشكره ونحمده على نعمه .

وعندما شربوا ، قال أبو بكر :

ان نفس الذي امتلأ من الينابيع الخالدة تمنح كل ظامىء متعطش بأوفى وأكثر فيضاً من هذه البئر .

وانطلقت أصوات الخمسة مؤكدة الشهادتين وكأنها صوت واحد : أشهد لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

ونظر محمد صامتاً الى الأعلى وقلبه يصلي : أيتها الليلة المقدسة ! عودي بسلام ، عندما أجد مستقري ؛ بالسلام الذي يغمر قلبي اليوم ؛ بالسلام الذي يشبه سرّ هذه الحيوانات .

وبعد دقيقة واحدة كانوا يعتلون ظهور خيولهم من جديد ، ويواصلون رحلة الهجرة .

ولكن الساعات انقضت تلو الساعات ، وبدا الليل وكأنه لن ينتهي . ومضت فترات الاستراحة ، التي أصبحت متكررة ، يسودها الخوف أثناء التصنت على صوت تنفس الخيول الذي أصبح قصيراً منقطعاً مشوباً بالأنين . وبدأ حصان حسن في السعال . وأصبحت أفواه جميع الخيول بيضاء من كثرة الرغوة والزبد . وكانت كلها مبتلة تقطر عرقاً ، وكأنها خارجة لتوها من سباحة . وراحت جوانبها تخفق بشدة أثناء وقوفها . وتلمس محمد الحبال العصبية في الجوانب الداخلية من الأرجل الأمامية فوجدها ساخنة كالأسلاك المتوهجة . وبعد اعتلاء الخيول من جديد حاول الرجال الخبب على ظهورها ، ولكن الخيول الهائجة رفضت الا الرمح بأقصى سرعتها ، وكأنها لا تعبأ بحياتها ، وكأنها تعلم أنها قد تموت ، وترمح رغم ذلك لا تلوي على شيء ، ترمح بأقصى سرعتها ، لأن ذلك كان مطلوباً منها ، حية أم ميتة .

واتسعت الصحراء ، ثابتة كالنجوم ، مترامية الأطراف ، لانهائية ، ذات أبعاد لا تقاس ، ولكن حركة الخيول كانت قد فقدت اتساقها وتماثلها ، ولم يعد بينها جواد واحد يعدو مرتفع الرأس معتزاً ، بل راحت تتحرك برقاب مرتخية ، متورمة عند

بؤبؤ العين ، بينما ظهر على وجوهها الجافة ذات المناخس الهائلة تعبير يدل على الجنون والغضب ، وراحت تكبو وتتعثر وتتأوه . ولم يعد الرجال يجلسون صامتين بكبريائهم ، بل كان عليهم أن يستخدموا ضد خيولهم الجوحة المتعثرة السياط والنداءات المحفزة وكلمات التبريك وعبارات التدليل والملاطفة بافراط مجهد . أما الفرس التي كانت تحمل محمداً ، وهي أصغر الجياد وأقلها بهاء في اللون ، فقد كانت أشدها شكيمة ، وكانت تلقي بقوائمها الحديدية بقوة لم تتناقص شيئاً ، وظلت ترمح بخفة وسرعة وكأنها سهم منطلق من الخلود الأزلي . وكان جسدها حتى ذيلها المرفرف خلفها أفقياً مرقطاً بنقط صغيرة بيضاء . وظلت عيون الرجال الزائغة المحملقة معلقة بهذا الذيل ، وهو يشع عندما كان يهوي أحياناً ، نحيفاً طويلاً ، كالسوط فوق الساقين الخلفيتين .

ثم كبا جواد حسن مرتين متتاليتين على ركبتيه الأماميتين ، فاضطروا الى التوقف . وهبطوا مسرعين من ظهور جيادهم وتحلقوا حول الحيوان المنهك ، الذي راح يلوح برأسه باضطراب هنا وهناك ، ويرتجف في جميع أنحاء جسمه ويلهث بصوت كالهدير . وأغرق رجليه الخلفيتين في الرمال . ونهض ، كالساقط ، على حافرين متباعدين ، بينما وقف أمامه الصبي بن حسن ورأسه بين يديه ، الى أن جذبه محمد إليه فراح ينشج باكياً بقوة : انك تريد ، انك تريد فعلاً ، ولكن هذا فوق طاقتك ! ومضى محمد متنقلاً من جواد الى جواد ، ملاطفاً كلاً منها ، ومشجعاً إياها ، فبدت وكأنه شفاها جميعاً مما ألّم بها . فنصبت أرجلها المضطربة ، وهزت رؤوسها ، ثم رفعتها ، وأطلقت أنفاسها الملتهبة ، كأنها أشعة من البخار تنطلق من العلياء . دون كلل أو ملل ، مضى من أول جواد الى آخر جواد ، مكرراً الدور من جديد . وراح يسير بها برفقة جيئة وذهاباً ، ثم التفت الى الخيالة وتحدث لهم معزياً عن ضرورة الثقة بالله والاتكال عليه .

وفي النهاية تسلق صخور مرتفع جبلي ، إذ كانوا قد توقفوا تحت سلسلة من التلال الصخرية ، واستدار ملتفتاً الى مكة وقال: يا ملاكي ، أين أنت ؟ أين صوتك يا رسول الله ، انني أفتقده الآن في محنتي وشكي . انك ترى ، يا رب ، أن قوة هذه الحيوانات التي عهدت بها اليّ قد تلاشت . وأنا لا أعرف الآن اذا كان أعدائي قد اكتشفوا هجرتنا أم لا . فاذا كانوا لا يطاردونني ، استطعنا أن نواصل السير ببطء لنصل البئر التالية ، فنقضي النهار هناك ، ونقطع بقية الطريق في الليل . أما اذا كان الأعداء يطاردونني ، فكم من الوقت أستطيع الاستراحة بعد ، يا رب ؟ أتأمرني أن أستهلك أجسام مخلوقاتي كالحطب في النار ؟ إبعث إليّ يا ربّ برسولك ! أعطني القوة والعزم في محنتي ! وإن لم تُرد ذلك من أجلي ، فارأف بحيواناتك يا رب !

وبعد هذه الكلمات ظل ساكناً وقد أغلق عينيه ورفع وجهه الى السماء . وأخيراً فتح عينيه ، ونظر الى الأرض المترامية التي كانت تشع الى مسافات بعيدة تحت ضوء النجوم الساطع . وكانت ترى نقط داكنة من بُعد ؛ كانت تتحرك ؛ إنهم الاعداء المطاردون . وهبط محمد من المرتفع دون إسراع ، واعتلى سرجه . وتبعه صحابته كالعادة . وعبروا التل الى أن بلغوا مكاناً أمكن تسلقه . وعند القمة هتف محمد بصوت مرتفع ثلاث مرات : اللهم النجدة ! أنت الواحد القهار ، لا إله إلا أنت ! وبعدها أرخى العنان لفرسه .

وفي اللحظة التالية دبت في الخيول قوة فجائية وسرعة في الحركة جعلت الرجال يتصورون ، وهم يصعدون المرتفع الشديد ، وكأنهم صخور تتدحرج نازلة المنحدر . لقد أغمض ذلك عيونهم ، وأوقفت قلوبهم ، ولم يعودوا يدركون لفترة طويلة سوى هذه السرعة الخاطفة ، وكأنهم يطيرون منحدرين هاوية لا قرار لها . ولم تعد تسمع أصوات طرق حوافر الخيل ، ولم يعد في حيز الوعي سوى هزيم العاصفة التي لفعت الوجوه المتجلدة . وعندما سيطروا شيئاً فشيئاً على الاحساس بالدوار ، وحين أدركوا أنهم لم يسقطوا ، وانما كانوا يحلقون في الهواء ، وحين تمكنوا بجهد من فتح أجفانهم ، عندها رأوا الأرض المنبسطة من تحتهم تنخطف وراءهم وكأنها نهر من الفضة . ولكن كلاً منهم أدرك بهلع أن تحته ظهر رجل هائل بدلاً من ظهر الجواد . وكان يطوي يديه فوق عنقه ؛ والى الجهة اليسرى واليمنى كان يتحرك جناحان فضيان هائلان ويهدران يميناً ويساراً والى الأعلى والأسفل . وهكذا كانوا يحلقون على حفيف ريش الأجنحة السماوية على ظهور ملائكة بدلاً من الخيول .

وعمت القدسية قلوبهم . ورأى كل منهم الخمسة الآخرين جالسين على ظهور الملائكة المحلقة في أجواء فسيحة ، وفي مقدمتهم النبي ، بينما راحت الأرض المنبسطة تنساب من

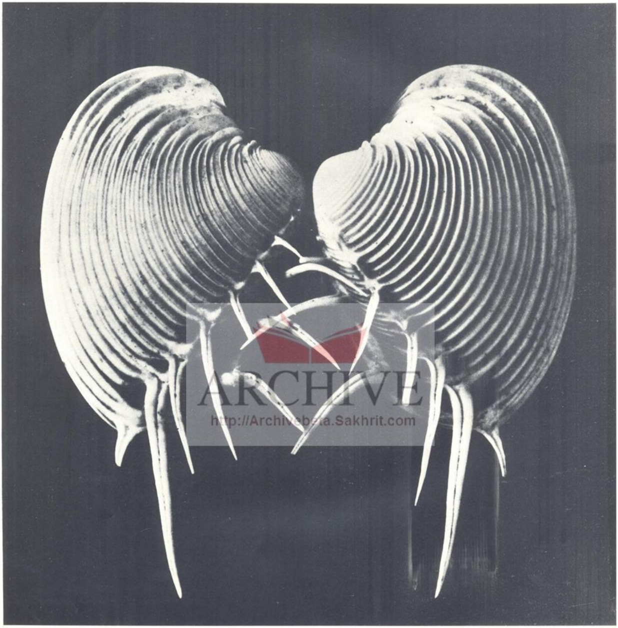
تحتهم وكأنها آتية من لا شيء . ولم يستطيعوا أن يحتملوا كل هذه القدسية . فراح كل منهم ، الواحد بعد الآخر ، يضع وجهه في يديه ويسلم أمره لله ، والدموع تنهمر من عينيه . إلا أن محمداً انتصب رافعاً رأسه ويديه الى مشاعل الله في السماء وراح يرتل في الأعالي : لا إله إلا أنت ، يا رب الخليقة . وظل يغني مردداً ذلك ، الى أن تردد الجواب الالهي هامساً بين العوالم : وأنت رسولي يا محمد .

وراح الصبي حسن يحلم أنه في الفردوس ، وأنه كما وصفته آيات الله . وحلم أنه يقف في بوابة من الفضة وينظر الى داخل حديقة مليئة بالورود ، وكأنه ينظر داخل قلب وردة . وتحولت سكينة الزهور الى عيون خالدة راحت تنظر اليه وتبتسم بنعومة أنثوية . وظل ينظر بلا انقطاع الى الأعماق ، حتى زلزلت أرض الأحلام التي كان يقف عليها زلزالها ، وانقلبت وبدأت ترعد وتزبد الى أن تحطمت على أصوات أبواق عالية . وأدرك حسن ، ساعة يقظته ، صهيل جواده المدوي ، ورأى ، وهو يرفع عينيه ، باقة متوهجة الألوان من زهور الصحراء ، تشع بأضواء براقة تحت أشعة شمس الصباح ـ شاهد المدينة المنورة ، وكأنها أسطورة من فضة وذهب . وعلى صهوات جياد نشيطة متجددة القوى ـ وكانت أجسامها لا تزال تفوح بعبير الكائنات السماوية التي اختفت ـ اخترقوا نيران اليوم المقدس بنفوس متأججة . لقد بوركت الهجرة أخيراً وانتهت بسلام . وسمع محمد أصوات صحابته وكأنها عاصفة تخترق السماء :

طلع البدر علينا   من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا   ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا   جئت بالأمر المطاع

ترجمة : محمد علي حشيشو

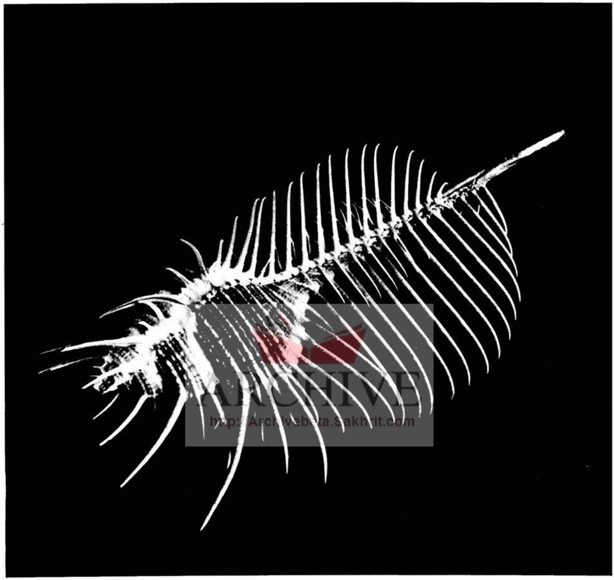




Nautilus pompilius Linné



Murex pecten Lightfood



Pitar Lupinaria Lesson

من «القوقعة» ، خمسة بلايين سنة من التصميم الايحائي . من وضع هوجو ومرجريت ستيكس وتوكر ابوت . تصوير لندزهوف وهاري ابامز . نيويورك ، دار نشر بلزر ـ شتوتجارت .

ريشارد إتنجهاوزن (١٩٠٦ـ ١٩٧٩)

دوروتيا دودا

توفـى في الثاني من أبريل (نيسان) ١٩٧٩ وبصورة مفاجئة واحد من أعظم العلماء والباحثين في حقل الفن الاسلامي وعلم الآثار الاسلامية .

لقد جعل فيض اهتماماته ، وسعة علمه ، وحبه للبحث الذي كان يدفعه الى معالجة كل مسألة مطروحة بالدرس والتمحيص حتى يكشف النقاب عن دقـائقهـا ، وثقافته الأدبية والتاريخية واللغوية وقدرته على الصياغة الجلية الثاقبة لمكتشفاته العلمية ونتائج أبحاثه ، لقد جعل كل ذلك شخصيته العلمية تشع الى ما وراء حدود الأماكن التي عمل فيها كآن آربور ـ ميشيغـان ، وواشنطن ، ثم نيويورك فيما بعد . وهكذا فقد أصبح البروفسور إتنجهاوزن كذلك أستاذاً ومثلاً أعلى للجيل الجديد الناشىء في هذا الحقل في أوروبا ، حتى وإن لم تتح لأبنائه فرصة الاشتراك في حضور محاضراته في الجامعات الأمريكية . لقد انعكس حبه الشديد لحقله العلمي في منشوراته ومؤلفاته ، التي كان يفتح فيها دوماً لنفسه ولقرائه مواضيع بحث ودوائر دراسية جديـدة بفضل خيـاله الابداعي الخلاق . والى جـانـب دراساته التفصيلية الدقيقة ذات الطابع الأيقوني التي تذكر بصغار أساطين الفن الهولنديين القدماء ، أو أبحاثه التي تتناول شرح وتحليل مواضيع منفردة من الفن الاسلامي ، فانه لم يفقد قط شمول نظرته وادراكه للعلاقات التاريخية الفنية الكبيرة التي عالجها لدوائر الاستشراق المختصة وكذلك لجمهور واسع من القراء في عدد كبير من الكتب والمقالات الأساسية .

ولد ريشارد إتنجهاوزن Richard Ettinghausen في مدينـة فرانكفورت على نهر الماين في الخامس من فبراير (شباط) عام ١٩٠٦ . ثم درس في جامعتي ميونيخ وكامبردج (انجلترا) . وكان يدين في قدرته على الرجوع الى المصادر الكتابية الشرقية أثناء دراساته التاريخية الفنية الى إعداده الأساسي اللغوي في مجال اللغة العربية الذي أنهاه عام ١٩٣١ بأطروحة دكتوراة حول «قدح الوثنية في القرآن» . Antiheidnische Polemik im Koran ، طبعت عام ١٩٣٤ في فرانكفورت م .

ثم قوّى إيرنست كونيل Ernst Kühnel في برلين اهتمـام ريشارد إتنجهاوزن بحقل الفن الاسلامي والشرقي وشجعه في دراساته الخاصة بذلك ، مما ظهر أثره على الفور في عدد من المؤلفات والمنشورات . وبعد الهجرة الى الولايات المتحدة عام ١٩٣٤ تلت ذلك المؤلفات المنشورة الكبيرة الأولى ، كمساهماته في «عرض عام للفن الفارسي» „A Survey of Persian Art“ لندن ـ نيويورك ، ١٩٣٨ـ١٩٣٩ : «الفخاريات البارسية والساسانية» و«زخرفة المخطوطات» .

عمل إتنجهاوزن من ١٩٣٤ الى ١٩٣٧ مساعداً في المعهـد الأمريكي للفن والآثار الفارسية „American Institute of Persian Art and Archaeology“ ومن عام ١٩٣٧ الى ١٩٣٨ عضواً في معهد الدراسات المتقدمة „Institute of Advanced Studies“ ومن عام ١٩٣٨ حتى عام ١٩٤٤ أستاذاً للفن الاسلامي في جامعة ميشيغان . وفي عام ١٩٤٤ أصبـح إتنجهاوزن عضواً عاملاً في رواق الفن „Freer Gallery of Art“ التابع لمؤسسة Smithsonian في واشنطن ، وذلك في حقل فن الشرق الأدنى ، ثم أصبح عام ١٩٤٨ أميناً هناك ، وفي عام ١٩٥١ أميناً عاماً . وفي العام نفسه كلف بالتدريس في معهد الفنون الجميلـة ، في جامعـة نيويورك ، حيـث صـار عـام ١٩٦٧ أستاذاً نظامياً هناك . وفي الأعوام القادمة اخذ يرعى كذلك المجموعات الاسلامية فـي متحـف Metropolitan Museum في نيويورك ، الذي تعتبر منشآته الجديدة الرائعة ومعرضه الحالى من عمله .

ويعود الفضل الى خبرات البروفسور إتنجهاوزن الكبيرة كأخصائي في المتاحف وعارف خبير بالفن فيما اشترته متاحف كثيرة في الولايات المتحدة ، اعتماداً على مشورته ، من تحف ومعروضات ومجموعات الصور الفوتوغرافية في الجامعات ، وخاصة في آن آربور - ميشيغان ، كما أولى اهتمامه للمتاحف أيضاً ، بحيث أصبحت الأماكن التي عمل فيها مراكز حقيقية لأبحاث الفن الاسلامي . وبفضل أوجه نشاطه هذه وعمله التدريسي فقد ساهم في اقامة أبحاث الفن الاسلامي في الولايات المتحدة على قاعدة متينة راسخة تتمتع بشهرة واعتبار عالميين منذ ذلك الحين .

لقد شجع ريشارد إتنجهاوزن البحث العلمي كذلك من خلال الاصدار الكفء أو المشاركة في الاصدار لعدة مجلدات ومجلات اختصاصية ، وخاصة مجلات Ars Islamica ١٩٣٨ - ١٩٥٠ و Ars Orientalis منذ عام ١٩٥٤ ، وكذلك مجلة Kunst des Orients أي «فن الشرق» منذ عام ١٩٦٨ ، وهي المجلة المنقحة التي أسسها أستاذه إيرنست كونيل في برلين .

وتغطي مؤلفات البروفسور إتنجهاوزن العلمية المنشورة حقول ايران ما قبل العهد الاسلامي (البارثيون والساسانيون) ، والفترة الانتقالية من الفن الساساني والبيزنطي الى فن بواكير العهد الاسلامي ، والفن الوسيطي واللاحق لايران ومصر وتركيا والشرقين الأدنى والأوسط والهند الاسلامية واسبانيا الاسلامية . وجدير بالذكر بوجه خاص في معرض الحديث هذا الكتاب الأدبي الذي صدر عام ١٩٧٢ بعنوان :

„From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence"

وترجمته : «من بيزنطة الى ايران الساسانية والعالم الاسلامي : ثلاثة أشكال من التأثير الفني .» والى جانب دراساته العامة أو الخاصة في حقول فن العمارة والزخارف والنقوش والخزفيات والسجاد والمنسوجات وصناعات الزجاجة والتعدين في جميع البلدان العربية فقد انصب اهتمام البروفسور إتنجهاوزن الرئيسي على دراسة مسائل الأيقنة وصناعة الكتب . ومن أهم أعماله دراسته الأيقونية المعمقة حول وحيد القرن التي أصبحت مثالية من نوعها : "The Unicorm„ (وحيد القرن أو الكركدن) (Freer Gallery of the Occasional Papers I, 3) واشنطن ، ١٩٥٠ .

وفي حقل رسوم الكتب الزخرفية والايضاحية فقد بذل ريشارد إتنجهاوزن جهوداً كبيرة في وضع سير أساطين الرسامين الفرس والمغول . ومن أعماله الهامة أيضاً دراساته حول رسوم الكتب الفارسية المبكرة قبل التيموريين ، وحول رسوم الكتب الهندية الاسلامية قبل المغول . والى جانب ذلك فقد عالج بعدة مقالات وكتب فنون الرسم الفارسية الكلاسيكية ، والتركية العثمانية والمغولية . وكانت دراسة فن تجليد الكتب الاسلامي من اهتماماته أيضاً .

لقد لاقى عمله الذي صدر عن دار ألبرت سكيرا في جنيف عام ١٩٦٢ حول «فن الرسم العربي» „Arabische Malerei" باللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية في نفس الوقت انتشاراً كبيراً في أوسع الطبقات . ويُعتبر هذا الكتاب عرضاً رائعاً لمستوى البحث حتى هذا الحين لا بل ويتخطى هذا المستوى بحدس عبقري ، حتى أنه يمثل المحاولة الأولى من نوعها اطلاقاً . وسيظل هذا المرجع النموذجي منطلقاً وأساساً ومصدر وحي لكل باحث اختصاصي لمواصلة العمل في هذه الدراسات ، كما أنه سيقدم لغير المتخصص لمحة مكثفة في حقل الرسم وفن صناعة الكتب فحسب ، بل وكذلك في تاريخ العالم العربي الاسلامي وحضارته أيضاً .

لقد كان البروفسور إتنجهاوزن عضواً في عدد كبير من الجمعيات الأمريكية الهامة لتاريخ الفن والآثار ، وعضواً في معهد مصر «Institut d'Egypte» ، وعضواً فخرياً في معهد الآثار الألماني „Das Deutsche Archäologische Institut" وعضواً مراسلاً في الأكاديمية الفرنسية للنقوش والآداب الجميلة «Académie des Inscriptions et Belles Lettres»

كما حصل عام ١٩٧٤ على كتاب تذكاري يحتوي على بحوث ندوة أقامها على شرفه زملاؤه وتلاميذه في السابع من مايو عام ١٩٧٣ بمناسبة احتفال تقديري له أقامته جامعة نيويورك ، وكان موضوع الكتاب التذكاري : «دراسات في فن الشرق الأدنى وآدابه» „Studies in the Art and Literature of the Near East" . وقد أصدره P. J. Chelkowski ، كما أدرج فيه J. H. Taboroff فهرساً بمؤلفات العالم من سنة ١٩٣٣ حتى منتصف ١٩٧٣ (الصفحات ٥ - ٢٥ ، وبلغ مجموع الأعمال المدرجة ٢٢١) .

تشعر الـدوائر العلمية المتخصصة بالأسى لفقد هذا العالم الكبير ، وخاصة حين نرى مدى الجهد والمثابرة اللذين بذلهما هذا العلاّمة في الأعوام التالية أيضاً وحتى النهاية في معالجة مسائل جديدة ، والتصدي لموضوعات طريفة تماماً أو لاخراج بحوث تاريخية مثيرة للدهشة من خضم علمه العميق . ان الشيء الرائع في أعمال هذا الباحث هو أن البروفسور إتنجهاوزن لم يستطع أن يقيم الفن الاسلامي من وجهات النظر المختلفة تقييماً صحيحاً فحسب ـ إذ لم يكن ذلك مادة ميتة قط بالنسبة اليه ـ كما أنه لم يتوصل على ضوء دراساته التاريخية العميقة الى معارف متجددة دوماً والى صيغ فريدة أصيلة فحسب ، بل وأنه استطاع كذلك أن يدرك العلاقات الكبيرة بالحضارات الأخرى ، بحيث ساهم بأعماله في كشف النقاب عن هذه التأثيرات الحضارية المتبادلة أو المتطورة بصورة متوازية . وهذا ما تعكسه أيضاً عناوين الأبحاث الكثيرة التي صدرت في الفترة التي أعقبت نشر فهرس مؤلفاته ، والتي نقتصر على تعداد بعضها فيما يلي :

تعليقات وشروح على خزفيات ايرانية متأخرة . مقال تقريظي لكتاب آرثرلين : الفخاريات الاسلامية المتأخرة :

Comments on Later Iranian Ceramics. A review article based on Arthur Lane, Later Islamic Pottery... in... Artibus Asiae 35, 1973, 165-169.

اتجاهات أسلوبية في عصر شاه عباس ، مجلة : دراسات ايرانية ، ٧ ، ١٩٧٤ ، ٥٩٣ ـ ٢٦٨ .

Stylistic Tendencies at the time of Shah ʻAbbas, in: Iranian Studies, VII, 1974, 539-628.

النقوش العربية : بيان حول المضمون الرمزي ، في : نمّيات الشرق الأدنى . . . دراسات على شرف ج . ك . مايلز ، ١٩٧٤ ، ٢٩٧ ـ ٣١٧ :

Arabic Epigraphy: Communication of Symbolic Confirmation, in: Near Eastern Numismatics... Studies in honour of G. C. Miles, 1974, 297-317.

تعليقات اضافية حول أوراق لعب العصر المملوكي : في : مجموعات على شرف دوروثي ماينر ، بالتيمور ١٩٧٤ ، ٥١ـ٧٨

Further Comments on Mamluk Playing Cards, in: Gatherings in Honour of Dorothy Miner, Baltimore 1974, 51-78.

الفنون والرسوم الزخرفية : طبيعتها ومجالها ، وكذلك : تأثير الفنون والرسوم الزخرفية الاسلامية على الفنون في أوروبا ، في : تراث الاسلام ، الطبعة الثانية ، اكسفورد ١٩٧٤ ، ٢٧٤ ـ ٣٢٠

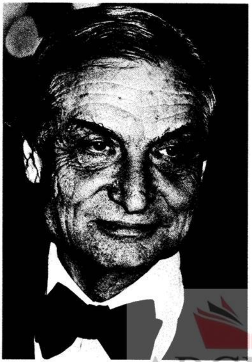
The Decorative Arts and Paintings: Their Character and Scope, and:
The Impact of Muslim Decorative Arts and Paintings on the Arts of Europe, in: The Legacy of Islam, 2nd Edition, Oxford 1974, 274-320.

نتاج الانسان ـ الفن وفن العمارة في الاسلام ، في : عالم الاسلام ـ التاريخ والحضارة على سنة الرسول ، إصـــدار ب . لويس ، لندن ١٩٧٥ .

Des Menschen Werk - Islamische Kunst und Architektur, in: Welt des Islams - Geschichte und Kultur im Zeichen des Propheten, hrsg. von B. Lewis, London 1975: The Man-made Setting - Islamic Art and Architecture, S. 57-88, Braunschweig 1976, 57-72.

بالاشتراك مع إ . ب . ماكدوغال : الحديقة الاسلامية (ندوة دمبارتون أوكس حول تاريخ هندسة المناظر الطبيعية ٤) ، واشنطن ، أمناء دمبارتون أوكس لجامعة هارڤارد ، ١٩٧٦

Zusammmen mit E. B. Macdougall: The Islamic Garden (Dumbarton Oaks Colloquium of the History of Landscape Architecture IV), Washington: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University 1976.



ريتشارد إتنجهاوزن .

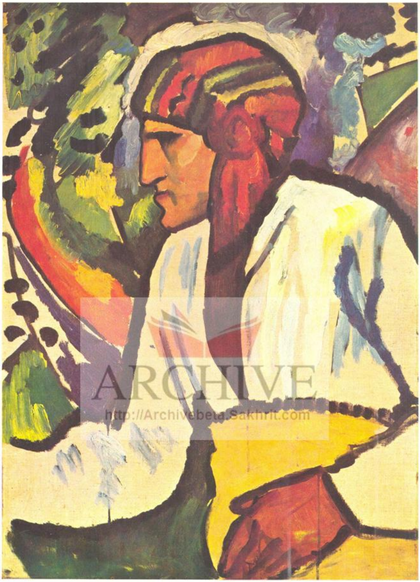
الخــط الكوفـي في اليونان البيزنطية ، الغرب اللاتيني والعالم الاسلامي ، في : ندوة بمناسبة ذكرى ج . ك . مايلز ، نيويورك ١٩٧٦ ، ٢٨ ــ ٤٧

Kufesque in Byzantine Greece, The Latin West and the Muslim World, in: Colloqium in Memory of G. C. Miles, New York 1976, 28-47.

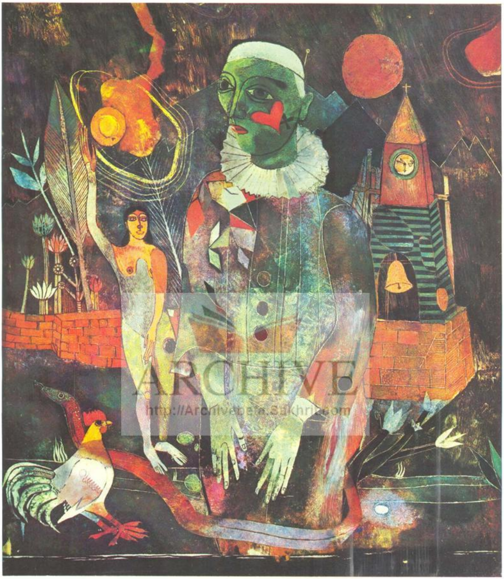
الأصالة والتقليد في الفن الاسلامي : في : الفردية والتقليد في الاسلام الكلاسيكي ، نشر أ . بناني و س . ڤريونيس ، ڤيسبادن ١٩٧٧ ، ٨٣ ـ ١١٤

Originality and Conformity in Islamic Art, in: Individualism and Conformity in Classical Islam, hrsg. von A. Banani und S. Vryonis jr., Wiesbaden 1977, 83-114.

ترجمة : محمد علي حشيشو



هنز تور ، رأس تركي
الأصول هدية من دار نشر اورل بونجر ، ريكنج هوزن ، ومصدرها المجلد الملون «الفنانون التعبيريون . اوجست ماكه واصدقاءه» ، ١٩٨٠ .



هينريش كمبندونق ، بيوره مع ثعبان (بيوره أي مهرج سرك ذو نفس مرهفة)
صورة مرسومة خلف لوح من الزجاج . ١٩٢٣ .

طلائــع الكتــب

Bibliothek des Morgenlandes. Begründet von G. E. von Grünebaum. Herausgegeben von J. van Ess und H. Halm.
„Das Vermächtnis des Islams“. Mit Beiträgen von A. Ahmad, A. Anawati, C. E. Bosworth, M. A. Cook, R. Ettinghausen, P. Gabrieli, O. Grabar, A. K. S. Lambton, B. Lewis, I. M. Lewis, C. A. O. van Nieuwenhuijze, M. Plessner, M. Rodinson, F. Rosenthal, J. Schacht, J. Vernet und O. Weight, Band I. Artemis Verlag, Zürich und München, 1980.
Abdalaziz Duri, Arabische Wirtschaftsgeschichte. Aus dem Arabischen übersetzt von Jürgen Jacobi. Artemis Verlag, Zürich und München, 1979.

مكتبة الشرق . أسسها ج . إ . فون غرونباوم . الناشران : ج . فان إيس و هـ . هـالم .
«تراث الاسلام» . بمساهمات من أقلام ع . أحمد ، أ . عنواتي ، ك . إ . بوزورث ، م . أ . كوك ، ر . إتنجهاوزن ، پ . غابرييلي ، أو . غرابار ، أ . ك . س . لامبتون ، ب . لويس ، إ . م . لويس ، ك . أ . نيونهونهوزه ، م . پليشنر ، م . رودنسون ، ف . روزنتال ، ج . شاخت ، ج . ڤيرنه و أو . وايت . المجلد الأول ، دار نشر أرتميس ، زوريخ وميونيخ ١٩٨٠ .

عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، الترجمة الألمانية بقلم يورغن ياكوبي . دار نشر أرتميس ، زوريخ وميونيخ ، ١٩٧٩ .

إن تأسيس «مكتبة الشرق» ، على يد ج . إ . فون غرونباوم في دار نشر آرتميس ، كان خطوة جريئة نظر اليها حتى المختصون بعين الحذر والشك آنذاك ، ولكنها أثبتت مع مرور الزمن وبصورة متزايدة بأنها كانت قراراً بعيد النظر . إذ تُعتبر المجلدات التي صدرت منها حتى الآن والتي يزيد عددها على العشرة مدخلاً موثوقاً به الى عالم الشرق ودنيا الاسلام باللغة الألمانية .

ويلخص مجلد «تراث الاسلام» ما تم ايجازه حتى الآن معتمداً على المؤلف الانجليزي "The Legacy of Islam„ ، أي «تراث الاسلام» في مجلد واحد . وقد اهتم باعداد المؤلف الألماني هيلموت فيندرش . والجدير بالاشارة أن الطبعة الألمانية في مجلدين . كما يعتبر التزيين والتوثيق بالرسوم الدقيقة تقدماً ملحوظاً أيضاً .
وتعالج الفصول الخمسة الصورة التي يحملها الغرب عن الاسلام وكذلك الدراسات الاسلامية الغربية. إنها صورة تغيرت كثيراً ، ولسوف تزداد تغيراً بسرعة شديدة . ثم يعالج موضوع الاسلام في عالم حوض البحر الأبيض المتوسط ؛ وموضوع حدود الاسلام في افريقيا وآسيا ؛ كما تعالج السياسة والحروب والتطورات الاقتصادية .
وبما يتمم الفصل الأخير ترجمة كتاب عبد العزيز الدوري ، الذي ينتهي ببداية القرن الحالي فقط .

Der Koran, übersetzt, kommentiert, mit Konkordanz, von *Rudi Paret,* Kohlhammer, Stuttgart, 1979.

صـــدرت ترجمة رودي پاريت «ترجمة القرآن وشرحه ومعجمه المفهرس» على شكل كتاب جيب من نفس دار النشر ف . كولهامر ، شتوتغارت ، التي نشرت هذا المؤلف من قبل . إلا أن ما يؤسف له أن الطبعة أخرجت بحروف صغيرة جداً .

Islam und westliche Welt: Herausgeber: M. Fitzgerald, A. Th. Khoury und W. Wanzura.
Adel Th., Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islams.

الاسلام والعالم الغربي : نشر م . فيتزجيرالد ، ع . ث . خوري و ف. ڤانتزورا .
ع . ث . خوري ، مدخل الى أسس الاسلام .

يحاول المؤلف ، الذي يدرس في جامعة مونستر في وستفاليا ، «رسم الخطوط الأساسية الديناميكية للاسلام ، وذلك كما يعبر عنها في المصادر الأساسية لهذا الدين العالمي . ولذا يعتمد المؤلف بالدرجة الأولى على القرآن والحديث المفسر الشارح للقرآن . »

ويتم هذا دون تحامل أو غاية تبريرية ، بل بروح موضوعية بقدر الامكان . وينتهي البحث الى النتيجة القائلة بأن «المسيحية والاسلام متقاربان جداً ومتباعدان جداً في الوقت نفسه» .

Mensch, Welt, Staat im Islam. Herausgegeben von Michael Fitzgerald, Adel. Th. Khoury und Werner Wanzura.

الانسان والعالم والدولة في الاسلام . الناشرون : م . فيتزجيرالد وعادل ث . خوري وڤيرنر ڤنتزورا .
لقد كان اختيار المؤلفين موفقاً من جديد من حيث كفاءتهم العلمية . لقد تخصص المؤلف المذكور الأول (من مواليد عام ١٩٣١) في دراساته وأبحاثه في ميدان الحوار المسيحي الاسلامي . لقد حصل پيتر أنتس على إجازة التدريس الجامعي في حقل تاريخ الأديان وعلم الأديان المقارن . وهو منذ عام ١٩٧٣ أستاذ نظامي في جامعة هانوفر . أما اسميعل باليتش (من مواليد ١٩٢٠) فمتخصص ، كأمين مكتبة عام ، في حقل الدراسات الشرقية في المكتبة القومية في ڤيينا . وقد درس أولريش شون (من مواليد ١٩٢٦) الزراعة وخصائص التربة وعلم المعادن ، وحصل عام ١٩٦٦ على إجازة التدريس الجامعي ببحثه حول : «المعادن الصلصالية في الأراضي المغربية» . وقد عمل من ١٩٦١ الى ١٩٧٠ في الأبحاث الزراعية في المغرب والجزائر . وهو بذلك رجل الخبرة العملية الذي يتم اليوم كأستاذ في جامعة ماينتز بدراسة لاهوت العلاقات بين الأديان المختلفة . وقد وجدت خبراته العملية طريقها في بحثه تحت عنوان : «مجتمع الاسلام : الثيوقراطية» .

ويتضح الحاضر أيضاً من الأبحاث والدراسات الأخرى . فهي تتناول مواضيع المرأة في الاسلام ، ومفهوم العالم في الاسلام ، والاسلام في السياسة والمجتمع الحديث ، وذلك في دلالة عنوان هذه السلسلة من حيث علاقتها المباشرة بالعصر الحاضر .

أما عنوان المجلدين الآخرين من هذه السلسلة فهما : *Renaissance des Islams: Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation ?*
«نهضة الاسلام : طريق نحو اللقاء أم المواجهة ؟» ويشترك هنا يوزف ريتر وهيلجا أنا شوتنر كباحثين مساهمين جديدين .

والعنوان الثاني هو : Moslems und Christen - Partner ? «المسلمون هم شركاء ؟» . وهنا يشترك في الجزء الثاني تحت عنوان : «حول الوضع الحالي للعلاقات بين المسلمين والمسيحيين » كل من محمد طالبي وجان م . غودول وميشائيل ميلدبيرغر ، وثلاثتهم يهتمون منذ اعوام بدراسة الحوار بين المسيحيين والمسلمين ، كمؤلفين جدد .
وتسعى جميع المجلدات الأربعة التي ظهرت من هذه السلسلة حتى الآن الى هذا الحوار . ان هذه السلسلة ، التي تعتبر أفضل ما ظهر باللغة الألمانية من نوعها ، تطرح على الدوام التساؤل حول ما اذا كان التجديد الديني ، كالذي يحدث بصورة جذرية في الاسلام في ايران مثلاً ، ممكن في المسيحية أيضاً بمفهوم «حوار توينبي ـ إيكيدا» (عنوان الكتاب) . إذ يرى الرجلان ان الانقاذ غير ممكن الا بعملية تجديد في القواعد ، أي من خلال الدين (إيكيدا عن البوذية) .

قام مانفرد ليندنر ، بمساعدة مجموعة من الباحثين المختصين ، بنشر كتابه الأساسي الشامل :
Petra und das Königreich der Nabatäer. Lebensraum, Geschichte und Kultur eines arabischen Volkes der Antike
البتراء ومملكة الأنباط . دراسة في تاريخ شعب عربي قديم وحضارته ومجاله الحياتي» في طبعته الثالثة الموسعة والمنقحة . وقد بذلت دار نشر Delp'sche Verlagsbuchhandlung في ميونيخ كل جهد لاظهار الطبعة الجديدة بشكل يتلاءم وموضوعها الساحر .



غلاف كتاب من جلد أحمر داكن ، على الأرجح مصنوع في تركيا ، القرن التاسع عشر .

لقد وُسعت الطبعة الثالثة وزيد عليها باضافة دراسات وأبحاث قيمة لفوزي زيادين («آلهة الأنباط» و«فن العمارة الصخرية في البتراء : تقاليد شرقية وتأثير هيليني») وكذلك لمايكل إيڤيناري («الأنباط في النقب» وكذلك بضم تقارير حول آخر الحفريات والدراسات . وقد أعيد تنقيح جميع الفصول والمقالات الأصلية وتممت باضافة صور ورسوم جديدة ، بحيث جعلت في أحدث مستوى علمي .

Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz: Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Band XXXII: Bistra A. Cvetkova, Les institutions ottomanes en Europe. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1979.

أكاديمية العلوم والأدب : منشورات اللجنة الشرقية ، المجلد ٣٢ : بيسترا ا . كڤتكوڤا ، المؤسسات العثمانية في أوروبا . دار نشر فرانتز شتاينر ، ڤيسبادن ، ١٩٧٩ .

تركز هذه الدراسة أضواءها على البلقان ، التي بدأ احتلالها ، مع مواجهة مقاومة عنيفة من الشعوب ، في النصف الثاني من القرن الرابع عشر وتوقف في القرن السادس عشر عند أبواب ڤيينا . أما أطرف جزء في الدراسة فهو ما يتناول التأثير العميق للاحتلال العثماني .

Martin Forstner. Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit. Ein Vergleich mit dem antiken Wegenetz, Otto Harrassowitz Verlag, Wiebaden, 1979.

مارتن فورستنر : شبكة طرق المغرب الأوسط في العهد الاسلامي . مقارنة مع شبكة الطرق في العصور القديمة ، دار نشر أوتو هاراسوڤيتس ، ڤيسبادن ، ١٩٧٩ .

ان الغرض الرئيسي للمؤلف هو دراسة مدى استخدام شبكة الطرق الرومانية بعد انهيار الامبراطورية الرومانيـــة ونصيب الدولة العثمانيـة من التغييرات التي أجريت عليها .

النتيجة : بين مراحل الطرق التي درسها المؤلف ، وبوجه خاص في الجزائر اليوم ، ويبلغ عددها ١٠٢ ، هناك تسع مراحل فقط لا تعود الى عهد ما قبل انتشار الاسلام هنا . « . . . أما بقية المراحل فتـعـــود الى أصل روماني واضح أو تتبع بصورة جزئية مؤكدة طريقاً رومانية قديمة .» (ص ٣١٢) .

Bülent Ecevit: Ich meisselte Licht aus Stein. Gedichte und zwei Essays. Aus dem Türkischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Yüksel Pazarkaya. Ernst Klett - J. G. Cotta Verlag, Stuttgart, 1978.

بلنـــد ايجيڤيت (أجاويد) : نحـت الضوء من الصخر . أشعار ومقالتان . مترجم عن التركية ومرفق بكلمة ختامية بقلم يوكسيل پازاركايا . دار نشر إيرنست كليت ـ ي. ج . كوتا ، شتوتغارت ، ١٩٧٨ .

من المفاجىء أن تخلو هذه الأشعار الصادرة عن قلم السياسي ايجيڤيت (أجاويد) خلواً تاماً من التحريض . فهي أشعار وجدانية أصيلة ككثير من أشعار ماتسي تونغ أيضاً ، الذي كان كذلك خطاطاً مرهف الاحساس . ويزيد المقالان المرفقان في الكتاب وهما : «لماذا الأشعار ؟» و«السياسة ، الشعر الوجداني ، الصوفية» من قوة الانطباع الذي تولده الأشعار في أنفسنا .

Yaşar Kemal, Das Lied der tausend Stiere. Aus dem Türkischen übersetzt von Helga Dagyeli - Bohne und Yildirim Dagyeli. Unionsverlag, Zürich, 1980.

ياشار كمال ، أغنية الألف ثور . ترجمه عن التركية هيلجا داغيلي ـ بونه ويلديريم داغيلي . دار نشر أونيونز فرلاغ ، زوريخ ، ١٩٨٠ .

ولد ياشار كمال عام ١٩٢٢ في قرية في جنوب الأناضول وترعرع في بيئة من الفقر المدقع . وكان عليه أن يقطع يومياً عشرة كيلومترات سيراً على قدميه لكي يتعلم القراءة والكتابة . ثم اشتغل بعد ذلك في مهن مختلفة كعامل زراعي بأجرة يومية في حقول الرز ومزارع القطن ، وكسائق جرار زراعي ، وحمال للمياه ، وصانع للأحذية ، وكاتب على قارعة الطريق .

ولكنه لم يكتب العرائض لزبائنه الأميين وحدهم فحسب ، بل ظهرت عام ١٩٥٣ روايته الأولى «محمد ، صقري» ، التي بيع منها في تركيا



بحثت من حان الى حان ومن منفى الى منفى عن الوجه الذي يحمله سارق نار الشعر (البياتي)
فن الكتاب العربي ، تصميم الغلاف : هاشم سمرجي ، العراق ، بغداد ١٩٧٤ .



من رسوم ديوان «سيرة ذاتية لسارق النار» ، للفنان يحيى الشيخ .

وحدها نصف مليون نسخة . وفوق ذلك فكد ترجمت هذه الرواية الى أكثر من ثلاثين لغة . (وتقوم دار نشر أونيونز فرلاغ بتحضير طبعة ألمانية جديدة لها .)

ان الجمع المتفرد بين الحكايات القديمة والتصورات الاسطورية مع التجارب اليومية الخاصة هو ما يميز كذلك هذه الرواية التي صدرت الآن والتي اتخذت من البدو شخصياتها الرئيسية .

تسعى دار نشر إيريش روت في كاسل Erich Röth Verlag, Kassel منذ أعوام لنقل التراث القصصي وخاصة أساطير الشعوب الأخرى الى اللغة الألمانية . وهي ترجع في ذلك الى ما ينشر في أوروبا الشرقية أو تقوم بطبع كتبها هناك ، كالحكايات والأساطير الأفغانية التي جمعتها جيزيلا بورشردينغ Gisela Borcherding في كابول ثم نشرتها تحت عنوان "Granatapfel und Flügelpferd" أي «رمانة وحصان مجنح» .

ثم هناك حكاية "Die sieben Schlösser des Melik Schah" أي «قصور ملك شاه السبعة» التي سمعها هوجو ليندمان من فم قصاص (حكواتي) عربي يدعى الحاج عمر البقاعي ، الذي كان يسردها بصوت غنائي رتيب في مقهى مزدحم .

ومن قلم الصحفي فريتز زيته Fritz Sitte صدرت عن دار نشر (Verlag Styria, Graz, 1980) قصة تجاربه بين الأكراد تحت عنوان «كنت عند الأكراد» "Ich war bei den Kurden". وتعود ذكرياته هذه الى عهد قريب (١٩٧١) وتدافع بحجج قوية عن حقوق هذا الشعب الذي يبلغ تعداده الثمانية عشر مليوناً والمضطهد من كل الجهات .

صدر ضمن «السلسلة السوداء» لدار نشر C. H. Beck Verlag في ميونيخ عام ١٩٧٩ «قاموس الشرق الأدنى السياسي» "Das Politische Lexikon Nahost" من نشر واخراج أودو شتاينباخ Udo Steinbach ، مدير معهد الشرق الألماني ، رودولف هوفمايستر Rolf Hofmeister ، مدير المعهد الألماني للدراسات الافريقية ، وماتياس شونبورن Matthias Schönborn .
صدر الجزء الأكبر من القاموس المرتب حسب البلدان عن مؤلفين أكفاء آخرين . ويعتبر العمل في كليته دليلاً سياسياً ممتازاً كان يُفتقر اليه منذ زمن طويل ، كما أنه يقدم لقارىء الصحف الدقيق عوناً في خضم الأنباء والادعاءات المتناقضة المحيرة .

يمتاز المجلد التذكاري بسبعمئة صفحة الذي أصدره أولريش هارمان Ulrich Haarmann وبيتر باخمان Peter Bachmann احتفالاً بعيد ميلاد هانز روبرت رومر Hans Robert Roemer الخامس والستين وذلك في بيروت ، بتكليف لدى دار نشر فرانس شتاينر في ڤيسبادن ، يمتاز عن أعمال مماثلة سابقة كانت أشبه «بصناديق البريد» أو الكشكول الذي يحتوي على كل ما هب ودب .
فتحت عنوان «العالم الاسلامي بين العصر الوسيط والعصر الحاضر» رتبت المقالات والأبحاث . ومما يبعث على الارتياح أن المواضيع تمتد حتى تصل الوقت الحاضر في معالجتها . ان عدد الأبحاث والمقالات أكبر من أن نتمكن من تعدادها ومناقشتها في هذه العجالة . وهي تعطي معارف قيمة ، كما أنها توحي بأفكار جديدة ، وتعمق ما هو معروف من قبل .
ان هذا المجلد نموذجي في طباعته الأنيقة لدى المطبعة الكاثوليكية في بيروت . ولا شك أنه هدية عيد ميلاد قيمة للمستشرق هانز روبرت رومر ذي أوجه النشاط الفكري المتعددة ، الذي نرجو أن يظل خصب الانتاج لفترة طويلة من المستقبل . (وتتضح أوجه نشاطه كباحث وكاتب من فهرس أعماله وكتبه وأبحاثه في نهاية المجلد .)

(ترجمة محمد علي حشيشو)



احلم يا مدينتي بالرجوع لكل ما في قلبك المقروح من دموع (بلند الحيدري)

فن صناعة الكتاب العربي ، الغلاف من تصميم الفنان العراقي ضياء الغراوي ، بيروت ١٩٦٨ .

البلاذُري (أحمد) : أنساب الأشراف .

al-Baladuri, Ansab al-asraf, Teil 4/I, herausgegeben von Ihsan Abbas. Bibliotheca Islamica 28 d, in Kommission bei Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1979.

«أنساب الأشراف» للبلاذُري من المصنفات التاريخية التي يعمل علماء العربية على اخراجها منذ عقود طويلة . بهذا المجلد من مجلدات «أنساب الاشراف» الذي حققه الدكتور إحسان عباس نتعرف على عدد من الشخصيات الاسلامية الكبرى : «معاوية» و«زياد» و«يزيد» و«عثمان»

ويضيف هذا المجلد الى معارفنا الكثير عن حقبة هامة من حقب التاريخ الاسلامي الأول . ولا يسع الدارس غير أن يرحب ترحيباً كبيراً بفهارس هذا المجلد العديدة . ولا تقتصر الفهارس على أسماء البلدان والأشخاص وانما تشمل أيضاً «الأمثال» و«الأشعار» . ويشمل الفهرست الأبواب التالية :

فهرس الاعلام ، فهرس القبائل والطوائف والأمم ، فهرس الأماكن ، فهرس الأيام والغزوات ، فهرس النظم والحضارة ، فهرس القوافي ، فهرس الأمثال .

وجدير أن نشيد هنا بمحقق الكتاب وأيضاً بمساعدته الدكتورة وداد القاضي على ذلك الجهد العظيم في سبيل اخراج الكتاب على هذا النحو . وأخيراً وليس آخراً نشير الى روعة الاخراج والطباعة .

على الرغم من الصعوبات الحاضرة في لبنان فقد استطاع «معهد الشرق» الألماني في بيروت اخراج ثلاثة مجلدات هامة عام ١٩٧٩ .

Zwei Beschreibungen des Libanon. 'Abdalğanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqā' und al-'Utaifīs Reise nach Tripolis. Herausgegeben und eingeleitet von Ṣalāḥaddīn al-Munağğid und Stefan Wild. Beirut 1979. In Kommission bei Franz Steiner, Wiesbaden.

يتابع المجلد رقم ٢١ من سلسلة «نصوص ودراسات بيروت» التي يصدرها «معهد الشرق» ذلك التقليد الذي بدأه هيربرت بوسه H. Busse عام ١٩٧١ بنشر رحلة عبد الغني النابلسي خلال ربوع لبنان (المجلد الرابع من السلسلة) .

ويساهم المجلد الجديد في هذه الجهود باخراج مجموعة من تقارير الرحالة العرب من أواخر العصر الوسيط وبداية العصر الحديث ، وذلك



في طبعة محققة . بهذا نتعرف على الكثير من التفاصيل الجغرافية وعلى الكثير من تفاصيل الحياة اليومية في لبنان . والنابلسي ككاتب متصوف عظيم لا يهمل وصف مظاهر الحياة الروحية والثقافة في البقاع التي يشاهدها . ويتضمن نص الرحلة العديد من الأشعار ، بحيث تحوي أوصافه لبعلبك ولعين فيجا منتخبات شعرية متكاملة من أشعار الجزء الأخير من القرن السابع عشر .

وينطبق نفس الشيء على رحلة رمضان العطيفي الذي حلّ بطرابلس عام ١٦٣٤ وقضى فيها شهرين خلال حكم بن محمد سيفا. وقد أمكن نشر رحلة العطيفي بناء على مخطوط أصلي كتبه المؤلف بنفسه .

وقد اعتزم في الأصل محققا الكتاب صلاح الدين المنجد واستيفان ڤيلد أن يضمنا كتابهما نصين آخرين من نصوص الرحلات التي تعود الى القرن السابع عشر ولكنهما اضطرا الى الاستغناء عنهما لعدم توفر الأصول الخطية .

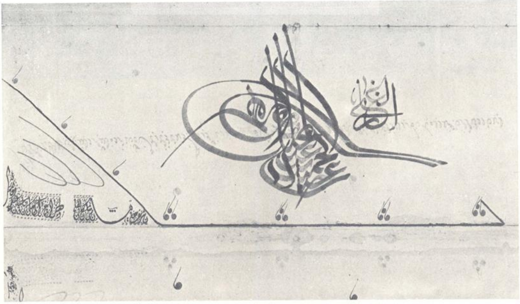
صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي

Bibliotheca Islamica 6 1. Das Biographische Lexicon des Ṣalāḥaddín Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadi, Teil 12, herausgegeben von *Ramaḍān 'Abd at-Tawwāb.* In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1979.

تعود الجهود المبذولة لاخراج معجم الأعلام لصاحبه صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي الى فترة سابقة . فقبل الحرب بدأ العلامة الشهير هلموت ريتر في اخراج هذا المعجم الضخم ، وقام سوين ديدرنج بين عامي ١٩٤٩ و١٩٧٢ باخراج خمسة أجزاء منه (من الجزء الثاني حتى السادس) ، وساهم آخرون من البحاثة العرب والأوروبيين في اخراج بقية الأجزاء .

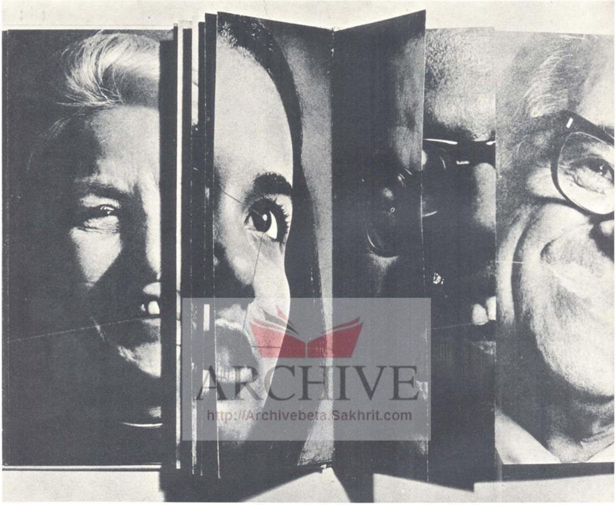
ونجد الآن بين أيدينا المجلد الذي يحوي أسماء الاعلام من الحسن بن داود الى الحسين بن علي بن نما بالاضافة الى مادة ضخمة غنية في أبواب التاريخ والأدب والفقه وغيرها .

ولا يقل مستوى هذا المجلد عن المجلدات السابقة وإن كنت نرى أن لا يقتصر الفهرس على ايراد أسماء الأعلام وفقاً لورودها فحسب ، وإنما أيضاً وفقاً للكلمات التي يذكرون تحتها في النص ، فقد يكون من المفيد أن يقال على سبيل المثال : «مؤيد الملك الرحجي» (انظر الحسين بن الحسن) أو نجم الدين الصفدي (انظر الحسين بن محمد) .





أورسولا شولز ـ بلوم (من مواليد عام ١٩٢١ فى ميتنڤالد) ، نفحة الحب ١٩٦٧/١٩٧٦ ، إيران .



هالينا يافورسكي (من مواليد عام ١٩٥٢ بدانزيج ، تقيم حالياً في دسلدورف) ، «على استعداد لعقد الصفقة» ، صفحة من كتاب ، ١٩٧٣ ، إيران .

مفكـرة ثقافيـة

«النوميديون ـ فرسان وملوك شمال الصحراء» ـ بين قرطاجا والمغـرب

يأتي هذا المعرض ـ الذي نظمه متحف الراين ببون ـ بمثابة اكتشاف حضاري .

من هم النوميديون Numider ؟ يسأل روسلر Rössler في بداية بحثه الذي كتبه خصيصاً لهذا المعرض ، ويقول : «من الميسور أن نجيب سريعاً على هذا السؤال ، وأن نكتفي بالقول بأنهم ذلك الفرع الحضاري القديم ـ بجانب الفراعنة ـ الذين كانوا يقطنون شمال افريقيا ، انهم ذلك الشعب القديم الذي نطلق عليه لفظ الليبيين ـ كما كان الاغريق يسمونه . انهم اذن المواطنون الأصليون لهذه البقاع ، قبل أن يغزوا بلادهم الفينيقيون والرومان واليهود ثم الڤاندال (وهم صقالبة رحلوا اسبانيا ثم الى شمال افريقيا في القرن الخامس والسادس) . أما لفظ «النوميديون» فقد أطلقه الرومان على سكان البـــلاد الأصليين .»

انهـم بمعنى آخر شعوب هذه المنطقة الرحل ، الذين شكلوا في مراحل عديدة دويلات مستقلة ومراكز حضارية وعرفوا بجنوحهم الى الاستقلال وبمقاومتهم للغزاة ، وقد خضعوا في القرن السادس للبيزنطيين الى أن دخلت الجيوش العربية شمال افريقيا في القرن السابع الميلادي .

أعد لهذا المعرض كتالوج مزود بالمادة العلمية (نشر بدار نشر الراين بكولونيا) وقد أشرفت على اعداده السيدة جيزلا هلن كمبر سالينر ، وتولى الاشراف على نصوصه السيد جرهارد بوخ هنس .

شاركت الجزائر بنصيب كبير في معروضات هذا المعرض ، ولا غرو في ذلك ، فحضارة النوميديين هي حضارة الجزائر القديمة. هذا بالاضافة الى ما قدمته المتاحف الألمانية من آثار هذه الحضارة القديمة ، فقد شاركت المانيا منذ فترة طويلة في حفائر الآثار بالجزائر وتونس .

ولكتالوج المعرض أهمية خاصة ، فهو يحوي مجموعة من البحوث الغنية في هذا الميدان ، نذكر منها مقال بوخانكي عن «الحفريات الأثرية في الجزائر» ومقال هرتموت ردنر عن «الطبيعة والتغير الحضاري في شمال افريقيا» والبحث الذي قد اشترك فيه رودولف كوبر وبلدور جابريل عن «التاريخ المبكر للمغرب» .

هذا بجانب الدراسات التي تناولت موضوع المعرض مباشرة ، أي التي تناولت حضارة النوميديين من جوانبها المختلفة ، وفي مقدمتها دراسات ماريا القولدي ومونير بوخنكي وأتو روسلر .

فن صناعـة الكتـب الاسلامي

تتاح في هذا المعرض فرصة مشاهدة كنوز مكتبة الدولة ممثلة في ١١٨ تحفة مختارة للجمهور الذي يستطيع بذلك أن يتصور ما يوجد من نفائس العالم الاسلامي في احدى المكتبات الأوروبية الكبرى . ويستمتع الزائر غير المتخصص بمشاهدة المجلدات القيمة التي تُظهر بأغلفتها المصنوعة من الجلد واللّك والمواد الأخرى تقاليد تجليد الكتب العريقة من ايران حتى المغرب ، كما سيسعد بمشاهدة الرسوم المنمنمة الفارسيـة والهندية . أما الخبير المتخصص فسينظر مسحوراً الى التحف النادرة النفيسة تاريخيـاً : مثال ذلك قطعي من الديوان التركي لآخر سلطان مملوكي وهو قانصوه الغوري ونسخة مخطوطة من كتاب أحياء علوم الدين للغزالي ، نُسخت للأمير المملوكي الكبير يزبك . وبالاضافة الى بضع صحائف من القرآن ، كتبت بخط كوفي جميل ، تلفت أنظار المشاهد مخطوطة لكتاب الأغاني بالخط المغربي ، تعود الى عام ١٢٤٥ للميلاد . ومما هو جدير بالذكر أيضاً بعض مخطوطات تتعلق بالعلوم الطبيعية مع رسوم حول ذلك ، كمخطوطة عجائب المخلوقات ، أو كنسخة جميلة ،

وان كانت متأخرة ، عن القانون المسعودي ، بالاضافة الى رسوم توضيحية للكتب الطبية التعليمية . وتغطي الرسوم المنمنمة جميع العصور ابتداء من رسوم العصر الايلخاني الجميلة التي تتراوح ما بين النعومة وزخامة التعبير ، ومروراً بالمنمنمات الموغولية الهندية ، كديوان لشمس الدين حافظ ، وانتهاء بالرسوم الواقعية الطريفة للعهد القاجاري في ايران . اننا نشعر بالسعادة أن يعرّف هذا المعرض على بعض التقاليد الفنية العظيمة للبلدان الاسلامية في المانيا . وتتمم المحاضرات الخاصة عن فن صناعة الكتاب الاسلامي الغاية من عرض هذه التحف والرسوم ، كما تساعد على توضيح معالمها وخصائصها .

حضارة الاسلام ، المخطوطات الشرقية بڤينا

اتخذت المكتبة القومية النمساوية مرور ١٤٠٠ عام على هجرة الرسول مناسبة لاقامة معرض حافل شامل لما تحتوي عليه من كنوز وافرة من الكتب الاسلامية . وتعود أولى ممتلكات المكتبة من هذه المخطوطات والكتب الى أوائل القرن السابع عشر ، كما أن الجزء الكبير من نفائسها تم الحصول عليه بفضل جهود المستشرق الشهير يوزف فون هامر پورغشتال (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦ ، راجع مجلة فكر وفن ، العدد ٥ ، السنة الثالثة ، ١٩٦٥) . وقد كانت ڤينا ، بسبب قربها من تركيا العثمانية ، مركزاً هاماً للاستشراق ، وذلك منذ القرن الثامن عشر .

ويقدم المعرض ١٦٧ مخطوطاً من جميع حقول الحضارة الاسلامية للمشاهدين . فهناك مخطوطات رائعة لبردة البوصيري كما تعرض رسوم منمنمة من الهند وايران . وتشاهد في المعرض أجزاء قرآنية نفيسة قديمة جداً الى جانب أبحاث هامة في الطب وعلم الموسيقى . وهناك بيان واسع مفصل يقدم شروحاً للنفائس المعروضة ؛ وقد تولى طريف السمّان معالجة الجانب التاريخي العلمي ، بينما تولت دوروتيا دودا دراسة المخطوطات الهامة من وجهة نظر تاريخ الفن . ويجدر بنا أن نثني ثناء خاصاً هنا على المساهمة التي بذلتها في البيان ، بينما كان الجزء الذي أسهم به السمان بحاجة الى شيء من الصقل في الأسلوب وبعض التصحيحات الدقيقة في بعض المواضع . فالمادة التي تتناول الصوفية والصوفيين مثلاً تفتقر الى بعض التقويم ، كما أنه لا يذكر أن مؤلف الرقم ٢٧ والرقم ٨٥ ، السيوطي ، هو الشخص نفسه . أما مقالات دوروتيا دودا فتقدم ، على نقيض ذلك ، كثيراً من المواد المقارنة كما أنها تنجح في إرشاد القارىء والمشاهد في ارتياد العالم الفني الواسع للرسوم الايضاحية التي تزين الكتب الاسلامية . وعلى ٤٨ لوحة ، منها ١٦ بالألوان ، تقدم أهم الأعمال المعروضة .

اننا نشعر بالامتنان الكبير لهذا المعرض القيم الذي يحمل أهمية قصوى من حيث تاريخ الحضارة ، كما أننا نأمل أن نشاهد بعد حين قريب المزيد من كنوز المكتبة القومية النمساوية في ڤينا .

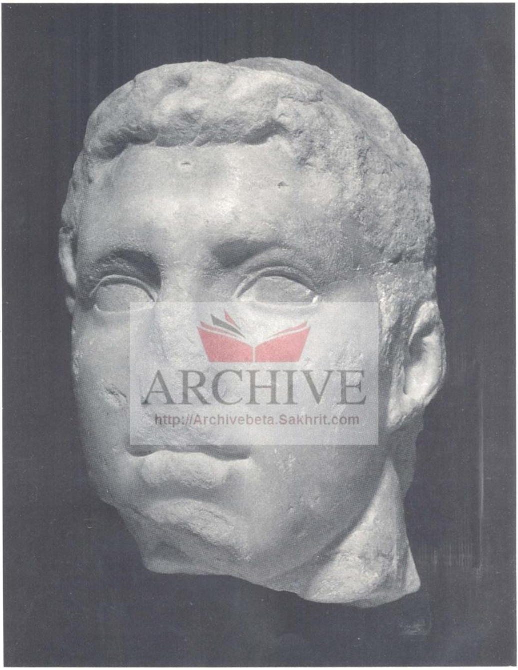
العالم كساعة ، الساعات والصناديق الأوتوماتية في المانيا . من ١٥٥٠ الى ١٦٥٠

يمكن القول بشيء من التطرف : الساعة هي التي جعلت منا عبيداً للزمن .

إلا أن هذا القول يمثل أحد وجهي الحقيقة . إذ يمكن القول بشيء من التطرف أيضاً : الساعة هي التي جعلت منا منتفعين بالزمن . وحتى شذمية جارجنتوا الذي ابتدعه رابيليه أراد أن يعيش دون تحديد لزمن معين ، وخارج إطار مدنية تقسم الزمن ، ولكنه ابتدأ لتوه في العيش وفقاً للزمن حتى أنه كثيراً ما كان يقع تحت وطأة الضغط الزمني .

لقد كانت الساعة الميكانيكية الدافع الى ذلك . فاعتبرت الدقة في المواعيد فضيلة مثلى . «الزمن وأنا» عبارة رفعها الملك فيليب الثاني ، الملك الاسباني الزمني ، شعاراً له . لقد رأى المعاصرون آنذاك أن النظام الجديد يتمشى تماماً مع النظام الأزلي ومجراه الزمني . ونعرف جميعاً أن هذا الرأي قد أصبح الآن في عالم الضياع .

ان معرض «العالم كساعة» ـ ساعات وآلات أوتوماتية ١٥٥٠ ـ ١٦٥٠ ـ ، الذي أقامه المتحف القومي الباڤاري في ميونيخ بمناسبة مرور ٠٢٥ عاماً على وجوده ، مكرس للفترة الواقعة بين عام ١٥٥٠ وعام ١٦٥٠ ، عندما كان لا يزال يسري الشعار القائل : «بأن الانسان لم يوجد من أجل الساعة ، وإنما وجدت الساعة من أجل الانسان .»



من معرض «امنميديون» بمتحف الراين ، بون . صورة يوباس الثاني ، الجزائر .
الجزائر .

نقش بارز للدون فون ابيتسر ، المتحف القومي بالجزائر . من معرض : ◄
(النميديون) .





ترجمة تركية لكتاب القزويني عن الكون . الخطاط : يوسف الميليقي ، ١٧٠٣ ، على ورق مائي .

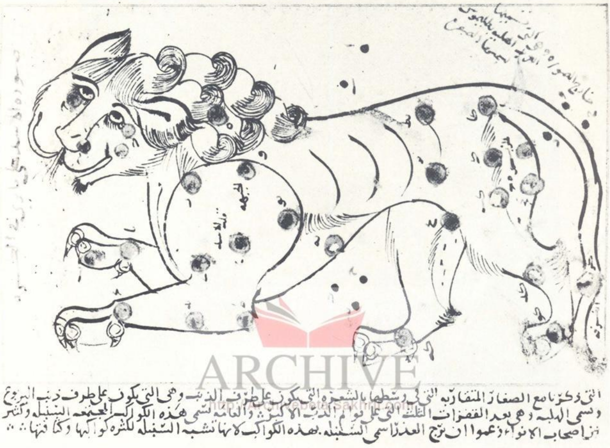


اسطرلاب ، صنع في طوليدو نحو عام ٤٢٠ هجري / ١٢٢٩ بعد الميلاد .

وخلافاً للاضطرابات الدينية والاجتماعية الكبيرة في هذه الفترة - ويكفي أن نذكر هنا بحرب الثلاثين عاماً - فقد كانت الساعة تبدو كملتقى للانسجام ، كمثل أعلى للدولة المنشودة ذات القوانين السارية بانتظام الساعة . وشبه الخالق «بصانع الساعات الالهي» وسُميت مخلوقاته «بآلات العالم» .

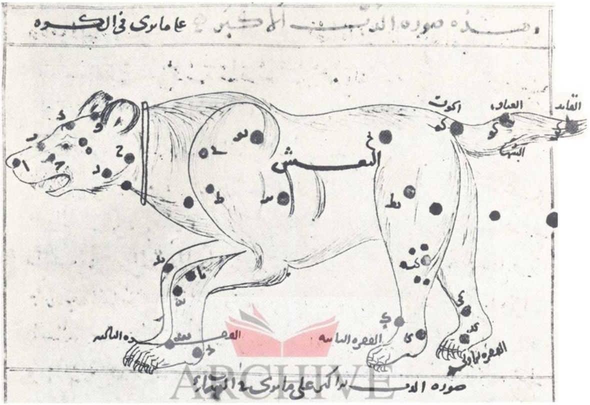
ولا عجب ازاء هذه التلميحات أن يلجأ البشر الى تزيين الساعات وزخرفتها . وكام قرص الأرقام يكاد لا يظهر للعيان أحياناً . وفي رسمنا المنشور لساعة على شكل سيفة فانها ترمز هنا الى سفينة الدولة . وبالاضافة الى ذلك فقد كان قرص الأرقام المعير لنصف اليوم يلعب دوراً ثانوياً ازاء شارات النجوم والكواكب التي كانت تبدو على الساعة أيضاً . فقد كانت هذه أيضاً تعتبر رموزاً للفضائل والأمزجة وما شابه . وهكذا فقد كان المعاصرون يبحثون في الساعة دوماً ودون انقطاع الصلة بالواقع الديني الذي يكمن مختفياً خلف الزخارف والتي لا يجوزز اعتبارها مجرد زينة وترف زخرفي . فالمحتوى الرمزي سائد هنا .

وللمعرض بيان يعطي ايضاحاً وافياً أصدره كلاوس موريس وأوتو ماير بمساهمات من مؤلفين آخرين كذلك . وقد لاقى إعداد البيان والمعرض تشجيعاً هاماً بتبرعات سخية قدمتها مؤسسة صناعية ألمانية وهي شركة NCR في آوغسبورج .

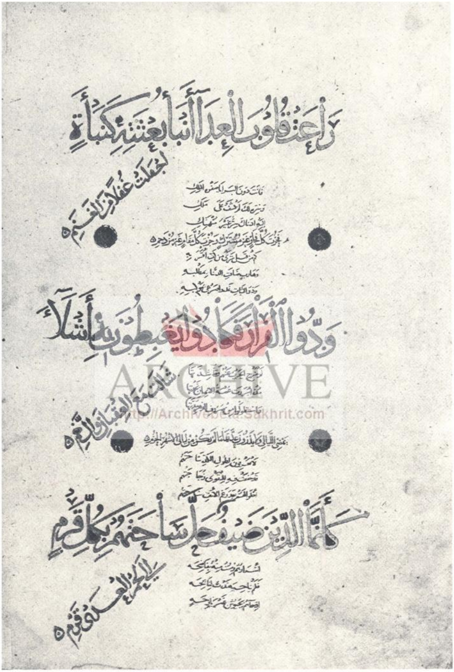


صورة قلب الأسد .

نجوم مذهبة مع إطار أحمر اللون .



الدب الكبير . . . كيف ؟
أبو حسين عبد الرحمن الشيرازي ، كتاب صور الكواكب (أشكال النجوم) .
من معرض فن الكتاب الاسلامي عبر الف سنة ، برلين وبون ، ١٩٨٠ .


راعت قلوب العدا أنباء بعثته كنبأة
أجفلت غفلا من الغنم

ودوا الفرار فكادوا يغبطون به أشلاء
شالت مع العقبان والرخم

تمضي الليالي ولا يدرون عدتها ما لم تكن من ليالي الأشهر الحرم

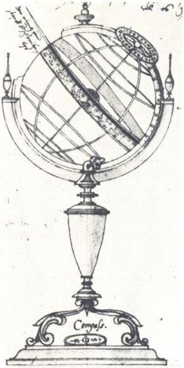
كأنما الدين ضيف حل ساحتهم بكل قرم
إلى لحم العدا قرم

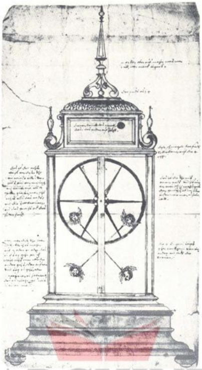
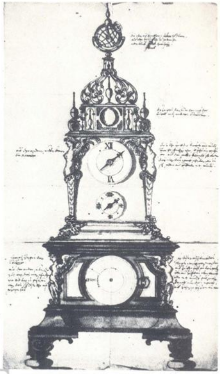
بردة البوصيري ، الكواكب الدرية . مصر ، ١٣٤٥ بعد الميلاد ، صفحة من قصيدة البردة الشهيرة ، المتحف القومي النمساوي . من معرض «حضارة الاسلام ، المخطوطات الشرقية بڤينا» .



من القرآن الكريم ، كوفي .

إيران أو العراق ، القرن الثالث عشر الميلادي .



شروح الرسوم

١ ـ السفينة التركية ، ساعة هيكلية ، أبدع عام ١٥٨٠ في آوغسبورغ ويبلغ ارتفاعها ٤١ سنتيمتراً . وتقرع الساعة كل ربع ساعة وكل ساعة كاملة حسب التوقيت . ويتصل هيكل التركي المنتصب في وسط السفينة ـ ولعله يمثل باشا ـ بآلة الساعة . وعند دق الساعة الكاملة يرفع ذراعه ، وقد كان يمسك سيفاً بيده على ما يبدو ؛ الا ان السيف فقد . ومن المحتمل أنه كان يهز السيف عند دق الساعة الكاملة . وكان البحاران المجدفان يحركان مجاديفهما أيضاً . وعند دقة ربع الساعة يتحرك القرد الجالس في مقدمة السفينة ، بينما يقوم المجدف الامامي بتحريك راسه عند ذلك . والساعة هذه من ممتلكات متحف أمبروز في إنسبروك .

٢) ساعة هيكلية أيضاً ؛ انها تمثل باشا ممتطياً حصانه . لقد صُنعت في جنوب ألمانيا وكان لها جهاز لقرع الساعات الكاملة وربما كان لها منبه أيضاً . ولا نعرف الحركات التي كان يأتي بها الباشا وحصانه ، فهي مجهولة . والساعة موجودة في متحف الكرملين في موسكو .

٣) لقد صنعت هذه الساعة ذات هيكل الفيل نيكولاوس شميدت حوالى عام ١٥٨٠ في آوغسبورغ ؛ وكانت تدق كل ساعة كاملة حسب التوقيت . وكان هيكل الفيل يستطيع تحريك عينيه . ـ والساعة موجودة اليوم في حوزة مالك خاص .

ان الرسوم الثلاثة مأخوذة من بيان المعرض الممتاز .

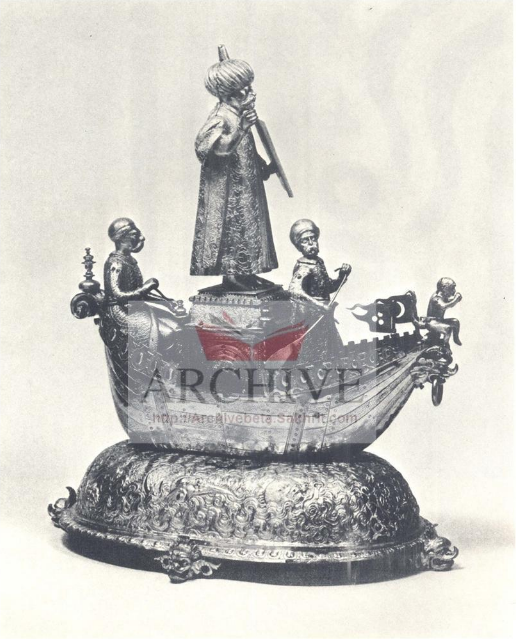
ترجمة : محمد علي حشيشو



«ساعة يحملها فيل» من صنع نيكولاوس شميدت ، أوجسبورج ، نحو عام ١٥٨٠ .



«ساعة مع باشا يمتطي جواده» من جنوب ألمانيا . نهاية القرن السادس عشر .



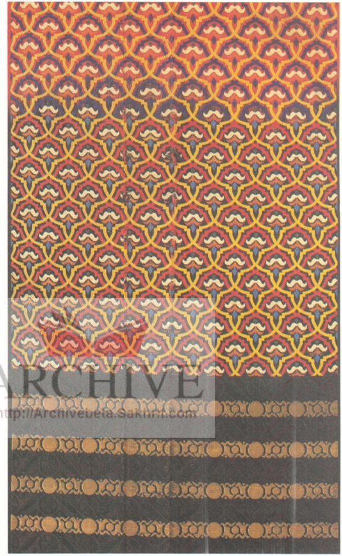
«زورق تركي من أوجسبورج» (نحو عام ١٥٨٠ ـ ١٥٩٠) .
من معرض «العالم كساعة . الساعات والصناديق الأوتوماتية الألمانية ـ من عام ١٥٥٠ حتى ١٦٥٠ ببڤاريا» ، المتحف القومي ، ميونخ ١٩٨٠ .



سعدي الكابي (العراق) : تخيلات في الصحراء ، ١٩٧٦ .

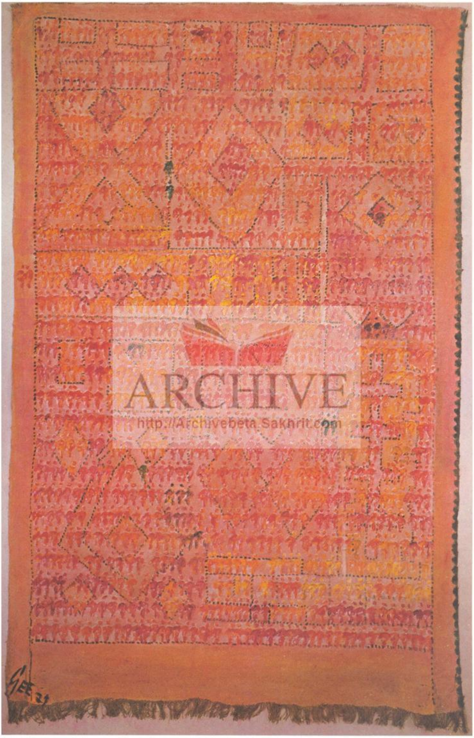


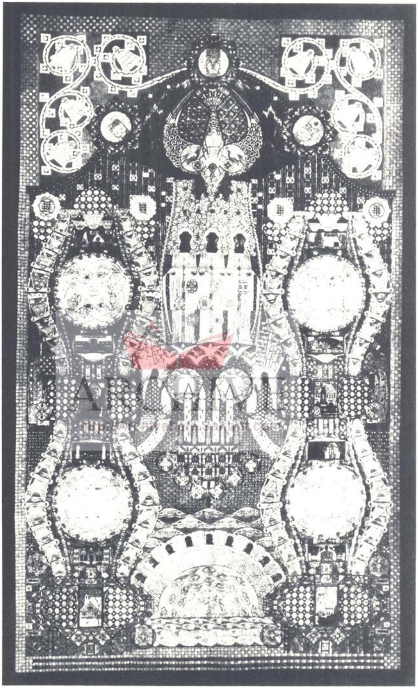
نجا مهداوي (تونس) : حروف منقوشة ، بدون سنة .



حزام لسيدة ، فاس ، المغرب . بداية القرن السابع عشر . من معرض : أحزمة الوسط للسيدات من القرن السادس عشر حتى التاسع عشر . مؤسسة ابج ريجنبرج ، بالقرب من برن ، سويسرا .

هنز ڤرنر جيدس ، ستارة حائط ، من معرضه عام ١٩٧٨ بمدينة كيل ، وعام ١٩٨٠ بباريس (عام ١٩٨١ كولونيا) . ◄





ستارة حائط ، تصميم يوسف ماريا أولبريش ، قبل عام ١٩٠٤ ، تنفيذ السيدات ابل ، وشيبل ، وريدل ، وشنيت شبان ، وكرس . وجميعهم من مدينة دارمشتادت .

معرض «النقوش البارزة» ، «قضايا الشكل بين الرسم والنحت في القرن العشرين»

أقيم هذا المعرض أولاً بمقاطعة فستفاليا عام ١٩٨٠ ، وذلك بمتحف فستفاليا للفن وتاريخه بمدينة مونستر ، وانتقل المعرض خلال العام نفسه الى «بيت الفنون» بزيورخ . وفي زيورخ ضمت الى المعروضات أعمال الفنانين السويسريين بين عامي ١٩٢٨ و١٩٨٠ .

«يستوي الأمر إن قمنا بالرسم على الجدران أو علقنا اللوحات على الجدران ، في كلتا الحالتين يلازمنا الشعور بالأسف ، لم يعد تكوين الحجرات العصري يتلائم مع فن التصوير . ومن ثم كان ذلك الشعور المؤسي الذي يلازم الرسام اليوم ، فنحن نحطم الجدران كمجال يحتضن اللوحة ويبرزها .»

كانت هذه كلمات الفنان الروسي الاليسستكي ، وتعبر عن التغير الحاصل . لقد استقل فن النقش البارز ، وأصبح يشكل «جسماً مستقلاً» .

يبدو هذا التطور واضحاً من هذا المعرض ، وكل زائر لهذا المعرض ، سواء كان من الهواة أو المحترفين ، يشعر بذلك التغير ، يشعر أنه إزاء مغامرة عاطفية .

وننوه هنا بكتالوج المعرض ، الذي اشترك في إعداده ارنست جرهارد جيزه ونقولا بورجر كولوه وتوماس ديكه وسابينه كريكه جيزه ، فهو يحتوي على الكثير من الأفكار واللمحات المثيرة .

لوح الصفحات ٤٦ و٦١ و٦٣ و٧٤ و٧٠ و٧١ و٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨١ مأخوذة عن كتالوج معرض «فن الكتاب الاسلامي عبر الف عام» الذي نظمته المؤسسة البروسية للحضارة ببرلين وبون ١٩٨٠ .
أعد الكتالوج ديتر جورجه ، وهرز كوريب وكلوس شفرتز وكورت سولفرانك ، وأخرجه هرز كوريب .

لوح الصفحات ١٢ و٢٢ و٣٧ و٥٢ و٨٢ و٨٥ مأخوذة عن كتالوج معرض «حضارة الاسلام ، المخطوطات الشرقية في المكتبة القومية النمساوية ، ڤينا ١٩٨٠ .
نظم المعرض : أتو مازل وطارف السمان ، وأشرف على اخراج الكتالوج اتو مازل .

في العدد القادم من المجلــة

فالتر دوستال : ملاحظات حول الهندسة التقليدية في جنوب شبه الجزيرة العربية .

فلفجانج هوسمان : نظرة على قضايا الطب ومشاكله

تيودور ريتشارد : تكنولوجيا العقل ، تقدم أو خطر ملوح

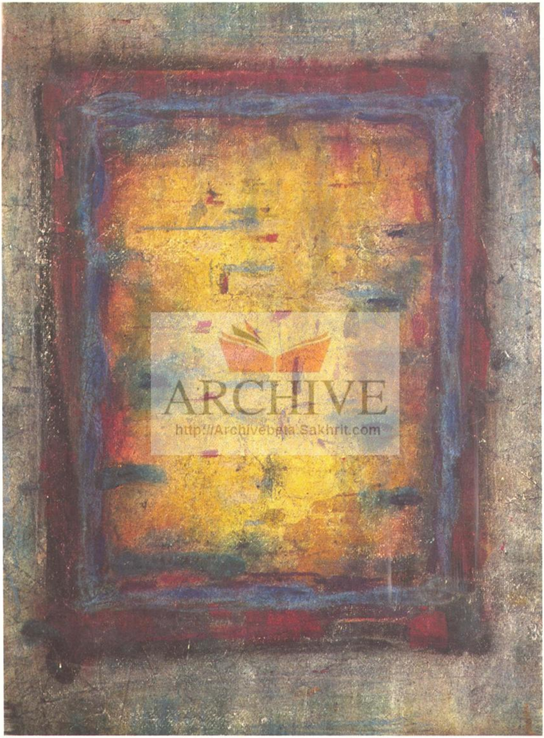
عفيف البهنسي : أثر الفن العربي الاسلامي على الفن الغربي

ڤيكه ڤالتر : المرأة في الف ليلة وليلة

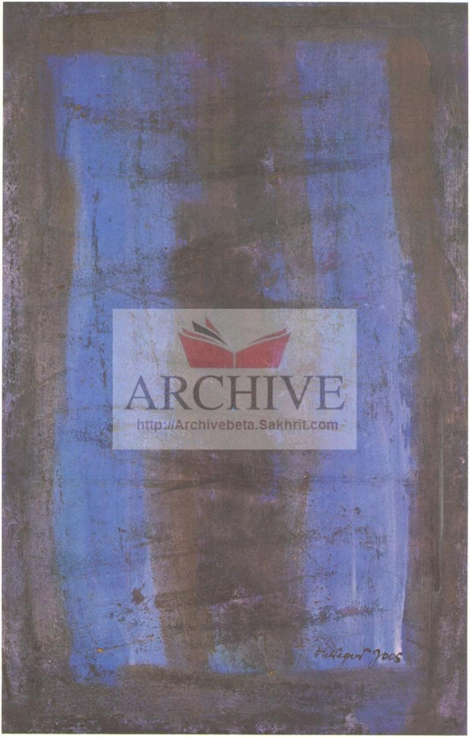
صلاح عبد الصبور : مناظر من مسرحية «مأساة الحلاج» ، عربي ـ الماني

ناجي نجيب : «أديب» بين الموروث والجديد ، قصة طه حسين

مفكرة ثقافية



هيلدجرد يوس ، سجادة صلاة ، غواش (رسم بالألوان المائية) .



هيلدجرد يوس ، سجادة صلاة ، غواش (رسم بالألوان المائية) .